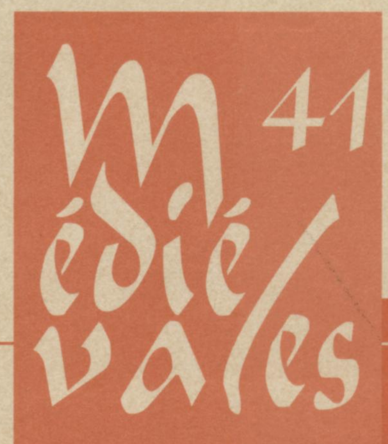


AUTOMNE 2001

La rouelle et la croix



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre National du Livre
et du Centre de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder,
François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Directeur de la publication : Bruno LAURIOUX

Rédactrices en chef : Geneviève BÜHRER-THIERRY
Laurence MOULINIER-BROGI

Comité de rédaction

Conseil scientifique

Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 41 AUTOMNE 2001

LA ROUELLE ET LA CROIX
DESTINS DES JUIFS D'OCCIDENT

THÈME COORDONNÉ
PAR DOMINIQUE IOGNA-PRAT ET DANIÈLE SANSY

CONSIGNES AUX AUTEURS

A — Articles

Les textes seront remis (en double exemplaire) dactylographiés ou imprimés en double interligne, en feuillets de 1 800 signes (30 lignes à 60 signes) sur format 21 × 29,7 cm. Le texte et les notes seront présentés séparément, les notes numérotées en continu à la suite de l'article. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les disquettes seront fournies dans un second temps.

Normes de présentation

Les mots et les citations en latin seront présentés en italiques ou soulignés. Les citations (hors le latin) figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende dactylographiée. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; titre d'ouvrage en italiques ; tome ou volume ; lieu et date d'édition ; pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans « dans » ni *in*), du titre de la revue en italiques ou souligné ; tome ou volume ; année ; pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges…), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot « dans », puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. », et du titre de l'ouvrage (en italiques).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; le titre du texte (en italiques) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. ».

B — Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italiques (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE **N° 41 AUTOMNE 2001**

LA ROUELLE ET LA CROIX
DESTINS DES JUIFS D'OCCIDENT

POINT DE VUE

Médiévales 41, automne 2001, p. 5-6

Odile REDON

ÉDITORIAL

Médiévales franchit le cap des 20 ans ; j'ai appartenu à l'équipe initiale un peu marginalement et je considère avoir adopté plutôt que créé la revue. Pendant ces vingt ans elle a fait partie de ma vie et a accompagné mon travail de recherche universitaire. J'ai décidé de m'éloigner.

Médiévales était une invention de l'après-68 prolongé à l'Université de Vincennes, portée par le désir de créer un lieu d'écriture du Moyen Âge, sans autre souci que l'esprit de recherche, la volonté de savoir, de tester des idées, le goût de transmettre, de s'amuser aussi. Ces débuts impliquaient un niveau d'institutionnalisation très réduit et une fabrication artisanale, dont les traces sont évidentes dans les premiers numéros, épuisés pour la plupart ; c'était aussi avant la généralisation de l'informatique.

Ces caractéristiques résistent mal au temps, aux nécessités économiques, d'une certaine manière au succès. Or, très vite nous avons été soutenus par le CNRS (n° 4, 1983), puis par le Centre National des Lettres — aujourd'hui Centre National du Livre (n° 15, 1988). La signature d'un contrat quadriennal avec le CNRS, en 1995, a confirmé l'évolution et a conduit à rendre lisible la direction de la publication ; j'ai donc été la directrice, puis Bruno Laurioux a été (1997) le rédacteur en chef, épaulé par Laurence Moulinier-Brogi en 1999 puis remplacé par Laurence et Geneviève Bührer-Thierry en 2000.

Moi, j'aimais bien le côté artisanal des débuts mais j'ai eu conscience que le changement était devenu nécessaire puisque *Médiévales* avait de fait pris une place dans le « médiévisme » universitaire, français et pas seulement. Ses numéros devenaient dans certains cas des étapes – à la fois bilan et élan sur le thème considéré —; dans d'autres cas demeuraient des essais, critiqués du dedans et du dehors, imparfaits comme la vie.

Malgré ces changements et grâce à eux, des traits demeurent : le lien à Paris VIII, à Saint-Denis, puisque la revue a pour éditeur les PUV (Presses Universitaires de Vincennes). Des principes « hérités » de Vincennes : au

Comité de Rédaction, le travail est partagé (même si c'est inégalement) entre tous les membres. La revue cherche la plus haute qualité intellectuelle en ouvrant ses pages aux meilleurs médiévistes et en choisissant les articles sans considération envers quelque pouvoir universitaire que ce soit. Elle a pour principe d'être « lisible », c'est-à-dire qu'elle ne veut pas être le siège de débats clos entre les spécialistes mais le lieu de présentation de ces débats aux curieux, d'où l'exigence de présenter les articles en français, de traduire les documents tout en retenant le texte original, d'alterner les thèmes, de marier dans chaque numéro des points de vue historique, littéraire et linguistique. Dans la même perspective a été ouverte en 2000 la rubrique « Point de vue », qui permet à un ou des lecteurs d'exprimer son opinion sur un ouvrage récent regardant le Moyen Âge.

Au moment de partir, je confesse que je suis assez fière que *Médiévales* ait tenu et tienne le cap, soit arrivée telle qu'elle est au bout de 20 ans de vie.

Je reconnais aussi beaucoup de dettes. Une dette personnelle et inépuisable envers ceux qui se sont succédé à la Rédaction. Tous étaient plus jeunes que moi et je tendais à me sentir responsable mais eux ont apporté leur intelligence, leur vitalité, leur savoir, leurs exigences, leurs affects, leur imagination; j'espère qu'ils ont trouvé autant de plaisir que moi à la confrontation. Il y a eu des crises; elles laissent des traces comme dans la vie mais la vie continue, la Rédaction est solide. Pour moi et pour *Médiévales*, je reconnais aussi mes dettes envers le Conseil scientifique où tous se sont montrés disponibles, qui pour lire un article soumis à estimation, qui pour donner une information, proposer une idée de numéro, qui pour ouvrir son institution aux Ateliers de *Médiévales*, Jacques Le Goff pour voler à notre secours dans un moment difficile, Michel Pastoureau pour accompagner chaque numéro de son dessin. Dette enfin envers les instances qui nous aident économiquement — le CNRS et le CNL —, et qui disent par là l'estime de ceux qui, au fil des années, ont étudié nos dossiers. Je ne saurais oublier nos abonnés et, parmi eux, les collègues dont la confiance ne nous a pas quittés depuis le premier numéro, en janvier 1982. Lada Hordynsky-Caillat a décidé de partir en même temps que moi. La Rédaction a énormément profité de sa disponibilité et de son plurilinguisme.

Bruno Laurioux m'a fait l'amitié d'accepter la direction de la revue; il travaillera à côté de Geneviève Bührer-Thierry et Laurence Moulinier-Brogi, rédactrices en chef. Tous les trois sont à *Médiévales* depuis longtemps maintenant, avec d'autres. Ensemble déjà nous avons donné vie à des idées, imaginé des sujets, correspondu avec les auteurs, veillé sur les épreuves, réfléchi sur les formules éditoriales, sur nos relations avec les lecteurs, avec l'Université, avec l'histoire ou la littérature. Ils assurent déjà la continuité de la revue. Parlant de continuité, je n'entends nullement leur dicter une ligne de conduite. Au contraire. La revue est entre leurs mains et appartient, comme par le passé, à ceux qui acceptent de travailler à la Rédaction. Ce qu'ils en feront épousera le temps qui vient et ce sera bien.

Médiévales 41, automne 2001, p. 7-14

Benoît GRÉVIN – Dominique IOGNA-PRAT – Danièle SANSY

DESTINS DES JUIFS D'EUROPE DU NORD : UNE QUESTION D'HISTOIRE GLOBALE *

En choisissant de consacrer un numéro aux « destins des juifs d'Occident », la rédaction de *Médiévales* n'a certes pas choisi la facilité des thèmes de recherche consensuels. Les problèmes, d'ailleurs, commencent dès le titre. Faut-il, en français, écrire les « Juifs » ou les « juifs », c'est-à-dire, avec la majuscule, pencher pour une appartenance nationale (Juifs, Anglais, Français...), ou bien, avec la minuscule, opter — comme nous avons choisi de le faire ici — pour une acception confessionnelle (juifs, chrétiens, musulmans...) ?

Les questions relatives au judaïsme médiéval figurent rarement au programme de revues généralistes. La première raison tient au fait que les réalités d'aujourd'hui ne peuvent manquer d'affecter nos perceptions du passé. Comme le disait Croce, il n'est de problèmes d'histoire que contemporains. Nombreux sont pourtant les médiévistes persuadés que leurs pratiques professionnelles, à l'instar de celles des anthropologues, les confrontent à des sociétés exotiques avec lesquelles ils n'entretiennent qu'une relation distante, faite, au mieux, d'empathie intellectuelle, sans qu'ils soient impliqués eux-mêmes dans les problèmes analysés. S'il est bien un terrain sur lequel pareille distanciation de l'observateur est difficile à tenir, c'est celui des études juives. En effet, comment les tourments de l'Histoire récente (l'antisémitisme et la Shoah ; le sionisme et la création d'un foyer national juif sur une terre revendiquée comme « éternelle ») ne feraient-ils pas retour sur le questionnaire des historiens, entre autres des médiévistes, poussés, *volens nolens*, à se pencher sur les racines médiévales des catastrophes contemporaines — une question (dont on est, bien sûr, libre d'apprécier la pertinence) qui revient à essayer de dater le passage de l'antijudaïsme traditionnel en milieu chrétien à la judéophobie,

* Nous remercions É. Anheim d'avoir pris le temps et la peine de discuter avec nous de cette note liminaire.

voire à l'antisémitisme [1]. Une façon commode d'évacuer le problème consiste à tenir les études juives pour une spécialité autonome. Cherche-t-on, dans une histoire *générale* de l'Empire, des données sur la naissance du monde ashkénaze et le rôle des marchands juifs dans le développement urbain de l'Allemagne médiévale ? Il sera répondu sur un air d'évidence que l'on fait erreur et qu'il convient de chercher les informations espérées dans une histoire *spécifique* des juifs d'Occident. Tout le monde ne peut d'ailleurs que se retrouver dans une telle division des champs et dans une pareille distinction du général et du spécifique. Ce faisant, les historiens généralistes du monde occidental voient s'évanouir la question des rémanences (pour le moins, de certaines rémanences) du passé dans leur présent, tandis que les spécialistes du judaïsme, enfermés dans un superbe solipsisme, peuvent explorer tout à loisir les spécificités à long terme de l'Histoire juive et inventer de nouveaux « idéal-types » ; c'est ainsi que l'on étudie comme autant de problèmes pertinents, au singulier, l'art juif ou la société juive des origines à la naissance d'Israël [2].

Nous pouvons, à l'opposé, soutenir que la société médiévale ne peut être étudiée que globalement et, du coup, souhaiter voir l'histoire des juifs traitée *avec* celle des chrétiens. Il s'agit bien — ou, plutôt, il s'agirait : le conditionnel est de mise à l'heure des souhaits — d'une histoire globale de la société médiévale et non pas d'une histoire comparée. On ne saurait, en effet, pratiquer le comparatisme dans une même aire culturelle, l'Occident (dans ce numéro, l'Europe du Nord). Ou, si on choisit de le faire, c'est que, l'époque étant au multiculturalisme, on estime légitime de faire de l'éclatement communautaire contemporain (chrétiens, juifs, musulmans...) un problème pertinent dans l'étude de la société médiévale. À ce compte, l'histoire risque de devenir un pur et simple agrégat de chambres closes peuplées de spécialistes. Est-il utile de souligner les dangers d'une telle parcellisation des compétences dans des champs toujours plus restreints qui placent les communautés du passé dans un isolement qui n'a jamais été le leur ?

En quête d'histoire globale, on peut se réclamer du précédent de Marc Bloch, qui, dans l'étude de la légende médiévale du roi Salomon, sollicite tout autant les ressources de l'hagiographie chrétienne que celles des légendes talmudiques [3]. Les implications d'une telle démarche, qui sont pour nous

1. Sur cette question, forcément complexe et polémique, voir les études de G. I. LANGMUIR, *Toward a Definition of Antisemitism,* Berkeley/Los Angeles, 1990 et de R. CHAZAN, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley/Los Angeles, 1997. Le parcours scientifique du grand historien du judaïsme médiéval Y. F. Baer (1888-1980) montre de façon exemplaire les effets de retour du présent sur la saisie du passé : Y. H. BAER, *Galout. L'Imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, Paris, 2000 (Berlin, 1936).

2. Sur la question de l'art juif, voir, en dernier lieu, E. HORROWITZ, « Le peuple de l'image : les Juifs et l'art », *Annales HSS*, mai-juin 2001, p. 665-684, qui renvoie à la littérature secondaire de référence. Le second problème est au cœur de la synthèse dirigée par S. TRIGANO, *La Société juive à travers l'Histoire*, 4 vol., Paris, 1993.

3. M. BLOCH, « La vie outre-tombe du roi Salomon », dans *Mélanges historiques,* S. FLEURY éd., Paris, 1963, II, p. 920-938.

autant de gains, sont non seulement d'enrichir la documentation mais aussi de permettre l'examen tant des interactions que des écarts entre communautés. Sur le premier point, il suffira de renvoyer à l'étude des juifs de Rouen par Norman Golb pour souligner la richesse des résultats que l'on peut escompter d'une exploitation croisée des sources juives et chrétiennes dans l'étude du fait urbain [4]. L'intérêt pour les interactions et les écarts est très largement dans l'air du temps. Nombre de travaux récents ont montré tout l'intérêt qu'il peut y avoir pour l'historien à porter un regard global sur des questions faisant généralement l'objet de recherches dissociées. Contentons-nous de l'exemple de l'étude des Écritures et du champ de l'histoire dite « culturelle ». Dans son analyse des procédures constitutives de l'exégèse biblique dans l'Occident médiéval, Gilbert Dahan insiste fortement sur le jeu d'influences réciproques des commentateurs chrétiens et juifs [5]. Ne tombons pas pour autant dans l'irénisme et l'illusion d'échanges généralisés entre les deux communautés. Dans sa contribution à ce numéro, Benoît Grévin montre que, même dans les milieux savants, la connaissance de l'hébreu reste très limitée. Au XIIIe siècle, en dehors du truchement approximatif et souvent inexact qu'offrent les lexiques et autres listes de mots, seul un groupe restreint de clercs, surtout dominicains et franciscains, maîtrise réellement cette langue, mais à un niveau il est vrai d'excellence qui permet à Roger Bacon et à ses disciples d'appréhender l'étude de l'hébreu dans une réflexion linguistique générale d'une qualité inégalée jusqu'à la Renaissance.

L'analyse des interactions permet, en regard, de prendre la mesure de ce qui sépare les deux communautés. Les juifs dans les représentations des chrétiens d'Europe du Nord : telle est la question au centre de ce numéro, dont le titre, « La rouelle et la croix », souligne d'emblée, par le recours à l'emblématique, les processus de différenciation à l'œuvre dans la seconde moitié du Moyen Âge. Dans un article pionnier paru à la fin des années 1960, Amos Funkenstein s'est intéressé aux « changements de modèles dans la polémique chrétienne contre les juifs » s'opérant au cours du XIIe siècle [6]. Les massacres perpétrés dans la vallée du Rhin par les chrétiens à l'occasion de la première croisade en 1096 et les scènes de martyres juifs qui y répondent sont des événements révélateurs d'une dégradation des rapports entre communautés qui ne relève pas d'une catastrophe soudaine [7]. Il s'agit plutôt d'un lent processus engagé au XIe siècle, se poursuivant au XIIe siècle et s'accélérant au

4. N. GOLB, *Les Juifs de Rouen au Moyen Âge. Portrait d'une culture oubliée*, Rouen, 1985 (Publications de l'université de Rouen, 66) ; ID, *The Jews in Medieval Normandy. A Social and Intellectual History*, Cambridge, 1998.

5. G. DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIe-XIVe siècle*, Paris, 1999.

6. A. FUNKENSTEIN, « Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemic in the Twelfth Century », *Zion*, 33, 1968, p. 125-144 [en hébreu].

7. Sur les massacres de 1096, voir *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, A. HAVERKAMP éd., Sigmaringen, 1999 (Vorträge und Forschungen, 47).

XIIIe siècle, qui peut se résumer en quelques dates clés : années 1030, première attestation de la gifle rituelle donnée aux juifs de Rome à l'occasion des fêtes de Pâques ; 1095-1099, première croisade ; 1182, première expulsion des juifs du domaine capétien ; 1215, quatrième concile du Latran au cours duquel les juifs sont définis dans leurs différences ; 1242-1244, dispute de Paris et brûlement du Talmud ; 1290, expulsion des juifs d'Angleterre ; 1306, expulsion des juifs de France.

De quels types sont les « changements de modèles » entre chrétiens et juifs à cette époque ? En proposant de distinguer les « juifs réels » des « juifs théologiques », Gilbert Dahan invite l'historien à ne pas confondre pratique et théorie : pratique de la cohabitation entre chrétiens et juifs, parfois houleuse, souvent sereine ; théorie des comportements fixés par les normes juridiques et les discours cléricaux [8]. Dans son *Shylock revu et corrigé*, Joseph Shatzmiller, à partir du cas — exceptionnel il est vrai — d'un prêteur juif accusé d'usure et sauvé par des chrétiens venus témoigner de sa bonne *fama*, montre la distance qui peut séparer « réel » et « théologique » ou juridique [9]. Ce sont justement les sources normatives (juridiques ou religieuses) qui permettent de parler de « changements de modèle » avec la sortie, autour des années 1100, du simple registre de l'antijudaïsme traditionnellement véhiculé par les traités *Contra Iudeos,* qui sont aussi anciens que l'Église elle-même, et l'émergence de ce que, faute de mieux, l'on peut qualifier de véritable judéophobie. Une des raisons du tournant qui s'opère alors tient à la découverte, tardive en Occident, de la littérature juive de l'exil, le Talmud. Les premiers polémistes chrétiens qui s'y affrontent — Pierre Alphonse, un juif converti, et l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable — opposent les textes hétérogènes qui composent le Talmud, relevant à la fois de la Loi (*halakhah*) et de l'hagiographie (*aggadah*), à la seule parole inspirée de Dieu contenue dans l'Ancien Testament [10]. Pareille distinction permet d'opposer deux judaïtés : celle de l'Ancienne Loi, à laquelle les juifs doivent rester fidèles faute de se joindre à la Nouvelle Alliance, et celle du Talmud, que les polémistes chrétiens dénoncent comme un écrit « bestial » inspiré par l'Antéchrist. Sont ainsi distinguées deux « communautés textuelles », biblique et talmudique, dont l'écart fait l'objet tant de spéculations savantes que de purs fantasmes [11]. À ce titre, on peut mentionner les premiers essais

8. G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs*, Paris, 1990 (Patrimoine judaïsme).

9. J. SHATZMILLER, *Shylock revu et corrigé. Les Juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, S. PIRON trad., Paris, 2000.

10. Sur Pierre Alphonse, voir J. TOLAN, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainesville, 1993 et *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, M. J. LACARRA éd., Huesca, 1996 (Colección de Estudios Altoaragonenses, 41) ; sur Pierre le Vénérable, D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, le judaïsme et l'islam*, Paris, 1998, p. 272-323.

11. La notion de « communauté textuelle » est empruntée à B. STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, 1983.

de caractérisation en « nature » de la différence entre chrétiens et juifs, particulièrement nets au XIIIe siècle, qui voit fleurir, dans l'iconographie, certains types — partagés avec d'autres déviants — censés signifier la singularité des juifs (nés crochus et lèvres protubérantes) [12] et naître d'intéressantes questions d'école (*Quodlibet*) dans lesquelles on se demande, par exemple, si les juifs, comme les femmes, sont menstrués [13]. On pense aussi, bien sûr, aux accusations de meurtres rituels d'enfants chrétiens par les juifs, qui commencent à fleurir en Allemagne, en Angleterre et en France dans les années 1140-1150, ou encore aux histoires de profanation d'hostie dont sont accusés les juifs, éternels meurtriers du Christ [14]. Comme le montre Elsa Marmursztejn dans son article, c'est à tort que l'on distingue généralement les deux plans. Les récits exemplaires qui nourrissent la judéophobie populaire peuvent parfois alimenter la réflexion des maîtres de l'université. C'est ainsi qu'Henri de Gand traite, en 1290, du cas de la conversion d'un juif coupable d'avoir poignardé une hostie consacrée, en s'inspirant de l'affaire du miracle des Billettes qui défrayait alors la chronique. Ce cas d'école montre de façon particulièrement nette la fonction pédagogique de récits qui sont autant d'« assauts narratifs contre les juifs » destinés au seul usage interne de la communauté chrétienne [15]. Les accusations de profanation d'hostie ont, en effet, pour finalité essentielle de rendre plus accessible l'abstraction de la présence réelle sous la forme du corps sanguinolent de l'enfant-Christ poignardé par le juif. En ce sens, et quel que soit son niveau d'expression (hagiographique ou savant), l'expression de cette judéophobie est un phénomène endogène au christianisme des XIIe-XIIIe siècles. Le tournant judéophobe des années 1100, qui voient naître les premières dénonciations contre les juifs talmudiques, doit être resitué, comme le propose Anna S. Abulafia, dans le cadre global de la renaissance du XIIe siècle, et apprécié à l'aune des problèmes théologiques qui sont alors débattus autour de l'Incarnation, de la naissance virginale de Marie, de l'Eucharistie — autant de questions relatives au corps, à l'humanité du Christ et au corps des disciples du Christ constitutif de l'Église, qui est pensé comme une incorporation eucharistique et, comme tel, opposé au rassemblement bestial de tous ceux qui rejettent le

12. Voir Z. E. ROKJAH, « Drawings of Jewish Interest in some Thirteenth-Century English Public Records », *Scriptorium,* 26, 1972, p. 55-62 et D. SANSY, « Bestiaire des juifs, bestiaire du diable », *Micrologus,* 8, 2000, *Il mondo animale*, p. 561-579. Sur les types iconographiques caractéristiques des déviants (hérétiques, musulmans, juifs), voir R. MELLINKOFF, *Outcasts : Signs of Otherness in Northern European Art of Late Middle Ages*, 2 vol., Los Angeles-Oxford, 1993 (California Studies in the History of Art, 32), spéc. t. I, p. 127-130.

13. G. DAHAN, *Les Intellectuels..., op. cit.*, p. 528-529 et P. BILLER, « Views of Jews from Paris around 1300 : Christian or "Scientific" », dans D. WOOD éd., *Christianity and Judaism*, Oxford, 1992 (Studies in Church History, 29), p. 187-207. W. JOHNSON, « The myth of Jewish male menses », *Journal of Medieval History*, 24, 1998, p. 279-295.

14. Sur la question de la fantasmagorie suscitée par les juifs dès le XIIe siècle, voir les recherches de G. I. Langmuir citées en note 1.

15. La notion d'« assaut narratif contre les juifs » est empruntée à M. RUBIN, *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews,* New Haven-Londres.

Sauveur (hérétiques, juifs et musulmans) [16]. De même, on ne manquera pas de noter que les canons du concile de Latran IV (1215) rassemblent, entre autres matières, des décisions relatives à la Transsubstantiation (c. 1) et à la régulation des juifs en milieu chrétien (c. 68 : port de la rouelle et interdiction faite aux juifs d'apparaître en public pendant la semaine sainte). Ce faisant, il s'agit d'établir les critères d'appartenance à un corps, la communauté du Christ confondue avec la société chrétienne, et, en sens inverse, de distinguer, de mettre à l'écart un reste impossible à assimiler parce que non chrétien. La question de cette mise à l'écart est, dans ce numéro, abordée sous différents angles. Elsa Marmursztejn rappelle, de façon incidente au cours de son étude, comment les juifs en sont venus à faire l'objet d'un traitement juridique spécifique. Dans le Décret de Gratien, qui date des années 1140, les textes relatifs aux juifs sont dispersés. Cette dispersion est à la mesure de la diversité des rapports qu'ils entretiennent avec les chrétiens ; jamais la situation des juifs n'est envisagée pour elle-même. En revanche, au XIIIe siècle, le *Liber extra* regroupe en un seul ensemble les différentes mesures concernant les juifs, qui forment un groupe sur lequel on estime avoir un droit de juridiction.

Danièle Sansy rouvre le dossier du signe distinctif des juifs, la rouelle, dont le port est imposé par le canon 68 du concile de Latran IV — une décision adoptée de façon si lente et si lâche dans les différents royaumes chrétiens d'Occident que la papauté revient régulièrement à la charge pour la voir réellement appliquée. À défaut de pouvoir distinguer les juifs à coup sûr en nature, on leur impose une marque d'identité, la rouelle, de bonne taille (c'est-à-dire bien visible), dont la couleur plus que la forme (apparentée à celle d'une pièce de monnaie, d'une hostie, voire d'une étoile) est clairement signifiante ; rouge, roux, jaune ou bicolore (rouge/blanc), c'est un signe infamant un peu paradoxal, qui permet de rendre présent un absent toujours d'actualité à travers ses rejetons : Judas, le traître rouquin.

Contraints de se montrer pour ce qu'ils sont à l'aide d'un signe approprié, les juifs sont mis à l'écart des chrétiens. Cette mise à l'écart est à la fois une affaire de temps et d'espace. Le temps, c'est celui du Christ, spécialement la semaine de sa passion, au cours de laquelle interdiction est faite aux juifs de se montrer en public. La question des rapports des juifs et de l'espace est envisagée dans ce numéro de deux façons. D'entrée, Danièle Sansy note que la rouelle est une marque de résidence, imposée aux juifs là et seulement là où ils vivent, ce qui signifie que les juifs doivent être bien visibles là et seulement là où la familiarité de leur cohabitation représente un risque de confusion avec ceux qui, de droit, s'ancrent dans la terre consacrée par le christianisme. Les multiples disputes autour de la sainteté de la terre sont au cœur de l'étude de Dominique Iogna-Prat, qui s'emploie à suivre le lent mais inexorable processus

16. A. S. ABULAFIA, *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*, Londres-New York, 1995 et EAD., *Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000-1150)*, Aldershot, 1998 (Variorum Collected Studies Series, 621).

d'exclusion spatiale des juifs. Éternellement renvoyés à la terre de leurs pères désormais perdue, les juifs de l'exil se voient dénier toute possibilité d'ancrage, non seulement dans leur ancienne terre, devenue terre du Christ et donc d'une sainteté qui n'est plus la leur, mais aussi dans tout l'espace de la Terre, où les apôtres ont été envoyés en mission et où les lieux saints chrétiens se sont multipliés : églises et lieux de culte, où les juifs n'ont, bien sûr, pas leur place ; cimetières, lieux d'inhumation exclusivement chrétiens à partir des années 1100 ; et même communautés d'habitants de certains royaumes dits « chrétiens » voire « très chrétiens », telles la France et l'Angleterre, où le souverain se préoccupe de purifier l'espace de la patrie commune en combattant hérétiques et infidèles.

En traitant ici de façon univoque du destin des juifs du nord de l'Occident, envisagés au seul prisme du christianisme, nous sommes bien conscients de faillir, au moins en partie, au souhait d'histoire globale formulé plus haut. Dans l'état actuel de cloisonnement des disciplines et donc des formations, il est difficile à un même chercheur d'affronter sources et littérature secondaire dans les champs pourtant largement complémentaires du judaïsme et du christianisme médiéval. Quant à la conjonction, serait-ce de façon ponctuelle, des compétences et des questions de spécialistes des deux bords, elle est fréquemment souhaitée, pourtant peu tentée et rarement menée à terme. Mais espérons que ce sera pour demain.

Médiévales 41, automne 2001, p. 15-36

Danièle SANSY

MARQUER LA DIFFÉRENCE :
L'IMPOSITION DE LA ROUELLE AUX XIIIe ET XIVe SIÈCLES

En 1269, à la veille de son départ pour la huitième croisade, saint Louis impose aux juifs de son royaume le port d'une marque distinctive :

> Parce que nous voulons que les juifs puissent être reconnus et distingués des chrétiens, nous vous ordonnons, à la demande de notre très cher frère dans le Christ Paul Chrétien, de l'ordre des frères prêcheurs, d'imposer des insignes à chaque juif des deux sexes : à savoir une roue de feutre ou de drap de couleur jaune, cousue sur le haut du vêtement, au niveau de la poitrine et dans le dos, afin de constituer un signe de reconnaissance, dont la circonférence sera de quatre doigts et la surface assez grande pour contenir la paume d'une main. Si à la suite de cette mesure un juif est trouvé sans cet insigne, son vêtement supérieur appartiendra à celui qui l'aura trouvé ainsi [1].

1. Éd. *Ordonnances des rois de France de la troisième race* (désormais abrégé *Ordonnances*), Paris, t. I, 1723, p. 294. Traduction partielle de l'ordonnance dans M. PASTOUREAU, *Jésus chez le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, Paris, 1997, p. 137-138 et autre traduction, complète, par G. NAHON, « Les ordonnances de saint Louis sur les Juifs », *Les Nouveaux cahiers*, 23, 1970, p. 23-42. La seule étude d'ensemble sur les marques distinctives en usage dans l'Occident médiéval demeure celle, déjà ancienne et dépassée sur de nombreux points, d'Ulysse ROBERT, « Les signes d'infamie au Moyen Âge. Juifs, Sarrasins, hérétiques, lépreux, cagots et filles publiques », dans *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 49, 1888, p. 57-172, en particulier p. 60-125 pour le signe des juifs ; il reprenait dans ces pages un article publié quelques années plus tôt (« Étude historique et archéologique sur la roue des Juifs depuis le XIIIe siècle », *Revue des études juives* [abrégée ci-dessous *R.E.J.*], 7, 1883, p. 81-95 ; 8, 1884, p. 94-102). Les travaux d'Ulysse Robert ont été résumés par Claude ENLART, *Manuel d'archéologie française*, t. III, *Le Costume*, Paris, 1916, p. 434-436. Dans « The Yellow Badge in History » (*Historia Judaica*, XIX, 1957, p. 89-146), Guido Kisch a esquissé une première étude dans la longue durée du signe des juifs, de la rouelle à l'étoile jaune imposée à partir de 1941 dans le IIIe Reich.

Une telle disposition n'étonne guère dans la mesure où Louis IX ne passe pas pour avoir été très favorable aux infidèles qui vivaient au sein de son royaume [2]. Mais il a beaucoup tardé pour appliquer le canon 68 du IVe concile de Latran, qui prévoyait dès 1215 que les chrétiens ne puissent par erreur se mêler aux juifs ou aux musulmans et que ces derniers se distinguent par leur vêtement, laissant aux autorités séculières de chaque royaume toute latitude pour préciser le caractère particulier de cet habit [3]. Depuis 1267, Louis IX a décidé de se croiser et cette ordonnance sur les juifs s'inscrit très certainement dans les préparatifs de la croisade et dans un souci de purification du royaume. À quelques semaines de son départ pour l'Orient, le saint roi se consacre plus que jamais à une période d'intense préparation spirituelle qui nécessite non seulement la mise en ordre des affaires du royaume, mais aussi un ultime règlement de la condition de ceux qui ne sont tolérés que parce qu'ils demeurent les dépositaires du texte sacré et un rappel permanent de la Passion du Christ [4]. Cette perspective ne peut être étrangère au roi, d'autant que l'instigateur avoué de cette ordonnance est un converti, Paul Chrétien : ardent défenseur de sa nouvelle foi, ce dominicain s'est illustré quelques années plus tôt, en juillet 1263, à la cour de Jacques Ier d'Aragon lors de la dispute de Barcelone, qui l'opposait, sous les yeux du roi et de l'inquisiteur général Raymond de Peñafort, au grand maître de Gérone, le rabbin Moïse ben Nahman, plus connu sous le nom de Nahmanide [5]. À son arrivée en France, il s'empresse de suggérer au

2. Sur les rapports complexes entre saint Louis et les juifs de son royaume, voir J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, 1996, p. 793-814 ; ID., « Saint Louis et les juifs », dans G. DAHAN dir., *Le Brûlement du Talmud à Paris (1242-1244)*, Paris, 1999, p. 39-46.

3. S. GRAYZEL, *The Church and the Jews. A Study of Their Relations during the Years 1198-1254, Based on the Papal letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie, 1933 (ci-dessous *Grayzel*), n° X, p. 308. A. H . Cuttler et H. E. Cuttler (« Why Did Pope Innocent III Want the Fourth Lateran Council (1215) to Impose a Distinction in Clothing on Muslims and Jews ? », dans J. R. SOMMERFELDT éd., *Studies in Medieval Culture*, Michigan, 1970, t. III, p. 92-116, repris dans A. H. CUTTLER et H. E. CUTTLER, *The Jew as Ally of the Muslim. Medieval Roots of Antisemitism*, Notre Dame, 1986, p. 183-204) soulignent à juste titre le fait que l'historiographie ignore souvent que le signe distinctif a été imposé non seulement aux juifs mais aussi aux musulmans et considèrent que le canon 68 de Latran IV vise principalement les musulmans, dans la perspective d'une conquête chrétienne du Moyen Orient : il paraît difficile de les suivre sur ce dernier point (cf. M. KRIEGEL, *Les Juifs dans l'Europe méditerranéenne à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1979, p. 50-51).

4. La position de l'Église à propos de la présence juive au sein de la chrétienté a été particulièrement étudiée par Gilbert DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990. Voir également du même auteur : « L'Église et les Juifs au moyen âge (XIIe-XIVe siècles) », dans M. LUZZATI, M. OLIVARI, A. VERONESE éd., *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna : conversioni, scambi, contrasti. Atti del VI. congresso internazionale dell AISG, S. Miniato, 4-6 novembre 1986*, Rome, 1988, p. 19-43 ; ID., « Le pouvoir royal, l'Église et les Juifs ou De la condition politique du Juif en Occident médiéval », dans D. TOLLET éd., *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval*, Paris, 1989, p. 85-107.

5. M. KRIEGEL, *op. cit.*, p. 196-197. L. SUAREZ FERNANDEZ, *Les Juifs espagnols au Moyen Âge*, Paris, 1983, p. 137-142. Les textes issus de la controverse ont été traduits en français : NAHMANIDE (RABBI MOÏSE BEN NAHMAN), *La Dispute de Barcelone*, É. SMILÉVITCH et L. FERRIER trad., Paris, 1984.

roi une série de mesures visant à accentuer la ségrégation des juifs de la couronne. Le signe distinctif n'est que la première partie de son programme : en juillet 1269, le roi l'autorise à mener une campagne de sermons obligatoires auprès des juifs, afin de les convaincre des erreurs de leur foi — en particulier celles attribuées au Talmud, condamné une vingtaine d'années auparavant comme le dominicain l'avait déjà fait en Aragon après la dispute de Barcelone [6].

L'obligation du port de la roue est certainement la décision royale relative aux juifs la plus importante du long règne de Louis IX, puisqu'elle marque le début d'une politique de marginalisation des communautés qui sera de plus en plus prononcée. À partir de 1269 et jusqu'à leur expulsion définitive du royaume en 1394, les juifs de France sont astreints au port d'un signe distinctif. L'histoire de ce signe est d'autant plus difficile à faire que la présence juive n'est pas continue dans le royaume à partir de 1306 : expulsés par Philippe IV le Bel, les juifs sont rappelés en juillet 1315 et demeurent en France jusqu'en 1322, date à laquelle la plus grande partie d'entre eux choisit l'exil à cause de la terrible répression qui a suivi l'accusation d'empoisonnement des puits et de collusion avec les lépreux [7]. Après une longue absence, Jean II le Bon les autorise à séjourner à nouveau dans le royaume en mars 1361. Pendant plus d'un siècle, les sources mentionnant l'insigne des juifs demeurent beaucoup trop dispersées et fragmentaires pour satisfaire pleinement la curiosité de l'historien : au-delà de la fréquente répétition des recommandations conciliaires et pontificales, malgré les vigoureux rappels des souverains et des princes, la réalité du port de la rouelle demeure insaisissable à travers les seuls comptes royaux ou l'attestation de quelques exemptions ponctuelles. L'iconographie n'est pas d'un grand secours : les images de juifs à la rouelle demeurent rares dans les manuscrits français jusqu'à la fin du XVe siècle et ne répondent pas à une tradition bien établie, la rouelle apparaissant de manière isolée dans des contextes aussi différents que la Passion du Christ, les miracles de la Vierge ou les personnalisations de l'Ancienne Loi [8]. Le signe distinctif n'a pas de réelle

6. R. CHAZAN, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore, 1973, p. 150-153.

7. L'ordonnance de 1315 autorise le retour des juifs pour une durée de douze ans, mais le terme exact de leur séjour dans le royaume ne nous est pas connu. L'année 1322 est généralement admise, dans la mesure où les mentions de juifs postérieures à cette date demeurent exceptionnelles. Cf. E. A. R. BROWN, « Philippe V, Charles IV, and the Jews of France : The Alleged Expulsion of 1322 », *Speculum*, 66, 1991, p. 294-329; W. Ch. JORDAN, « Home Again : The Jews in the Kingdom of France, 1315-1322 », dans F. R. P. AKEHURST and S. C. VAN D'ELDEN éd., *The Stranger in Medieval Society*, Minneapolis, 1997, p. 27-45.

8. Une enquête assez large dans les manuscrits réalisés en France du Nord a révélé moins d'une trentaine d'occurrences entre le XIIIe et la fin du XVe siècle (cf. D. SANSY, *L'Image du juif en France du Nord et en Angleterre du XIIe au XVe siècle*, doctorat nouveau régime, Université de Paris X-Nanterre, 1993, t. 2, p. 516-530); elle doit être complétée par des dépouillements plus systématiques des sources iconographiques issues de la France du Sud. Cf. EAD., « Jalons pour une iconographie médiévale du juif », dans C. BARROS éd., *Xudeus e Conversos na Historia. Actas do Congreso Internacional. Ribadavia, 14-17 de outubro de 1991*, Saint-Jacques de Compostelle, 1994, p. 135-169, en particulier p. 147-148 et fig. 1, 8, 11-13.

fonction emblématique dans l'image; lorsqu'il est représenté, sa forme et sa couleur ne coïncident pas toujours avec celles qui étaient exigées dans les sources normatives. La représentation, dans un manuscrit des *Grandes chroniques de France* réalisé entre 1321 et 1340, du départ des juifs chassés du domaine royal par Philippe Auguste en 1180 confirme les limites de l'image comme document archéologique : outre le caractère anachronique de l'insigne que n'ont sans doute pas connu les juifs de la fin du XIIe siècle, sa place sous la ceinture ne correspond pas aux indications données dans les ordonnances royales du XIIIe et du début du XIVe siècle et sa forme, une roue creuse, semble plutôt celle demandée par saint Louis et non la rouelle pleine contemporaine de la réalisation du manuscrit [9].

Une décision conciliaire, son application séculière

Plusieurs indices pourraient laisser supposer que le signe distinctif a été porté par les juifs du royaume bien avant l'ordonnance de 1269. Une des plus anciennes mentions se trouve peut-être sous la plume d'Isaac de Vienne, une grande autorité de la première moitié du XIIIe siècle (1180-1260). Dans son code de lois, *Or Zarou'a (La lumière est semée)*, il raconte à propos de son séjour à Paris, que l'on situe vers 1217 : « nous portions des insignes circulaires sur nos vêtements, car cela avait été décidé pour tous les juifs à cette époque-là »; il explique également que Simson de Coucy, son maître parisien, avait autorisé ses coreligionnaires à porter la « rouelle » le chabbat [10] : ce témoignage précoce indique qu'il y a peut-être eu des tentatives pour faire appliquer localement le canon de Latran IV. De même, l'hypothèse d'Ulysse Robert faisant remonter les premières mentions de la rouelle aux statuts synodaux d'Eudes de Sully, vers 1200, paraît erronée : le terme *rota* du canon 60 doit renvoyer à une forme particulière de rouleau liturgique et l'évêque de Paris interdit le prêt de tels objets sous peine d'excommunication [11].

Les sources chrétiennes sur le signe distinctif ne sont guère plus précises. Dans la première moitié du XIIIe siècle, elles sont presque toutes d'origine ecclésiastique. En 1215-1216, Innocent III écrit aux archevêques et évêques de France pour leur rappeler les exigences du concile de Latran IV [12]. Nombre de

9. Bruxelles, Bibl. Royale, ms. 5, f° 265 r° (Brabant, entre 1321 et 1340). Cf. B. BLUMENKRANZ, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris, 1966, p. 28, fig. 17.

10. N. GOLB, *Les Juifs de Rouen au Moyen Âge. Portrait d'une culture oubliée*, Rouen, 1985, p. 322. *Grayzel*, p. 65, note 112. Parmi les prescriptions relatives au chabbat, il est interdit de porter « tout ce qui est considéré comme un « fardeau » (Jér. XVII, 22) » (E. GUGENHEIM, *Les Portes de la Loi. Études et Responsa*, Paris, 1982, p. 191).

11. U. ROBERT, « Les signes d'infamie... », *loc. cit.*, p. 63. Cf. *Grayzel*, n° IV, p. 300-301 : *Precipimus ut moneatur, non Judeis prestare rotas, secundum quod preceptum est : alioquin compellantur per excommunicationem*. R. CHAZAN, *op. cit.*, p. 149-150, note 160.

12. *Mandatur ut permittant Judeos talem gestare habitum per quem possint inter Christianos discerni, nec ad talem portandum compellant, per quem possint vite dispendium sustinere.* : *Grayzel*, n° 31, p. 140; Sh. SIMONSOHN, *The Apostolic See and the Jews. Documents : 492-1404* (ci-dessous *Simonsohn*), Toronto, 1988, n° 94, p. 99.

conciles provinciaux réunis dans le sud du royaume dans la première moitié du XIIIe siècle — dès 1227 à Narbonne ou en 1246 à Béziers [13] — reprennent le canon 68 de Latran IV et le précisent en prescrivant la roue ; en 1252, les statuts de l'évêque Raymond Amaury de Nîmes, rédigés vraisemblablement par le canoniste Pierre de Sampson, exigent « que les Juifs demeurant dans le diocèse de Nîmes portent en tout temps une rouelle au milieu de la poitrine pour être par là distingués des Chrétiens » [14]. À la suite du concile de Rouen de 1231 où il est simplement demandé que tous les juifs portent une marque facilement reconnaissable sur leur poitrine, les conciles de Pont-Audemer en 1257 et 1260, ou de Vernon en 1263, n'indiquent pas la forme du vêtement qui doit identifier les juifs, pourtant préoccupation manifeste de l'archevêque de Rouen Eudes Rigaud [15]. Il est donc peu probable que les juifs l'aient effectivement porté avant 1269 dans le nord du royaume, les injonctions canoniques demeurant sans doute très théoriques faute de prescription par la loi séculière.

Les rappels insistants de la papauté pour imposer le signe distinctif confirment les difficultés d'application des dispositions de Latran IV, car ce sont bien les autorités laïques qui doivent se charger d'exécuter les volontés ecclésiastiques en ce domaine. Dans une lettre du 3 septembre 1258, Alexandre IV s'indigne auprès du duc de Bourgogne Hugues IV, mais aussi auprès de Louis IX et de son frère Charles, comte d'Anjou et de Provence, du fait que les juifs de ces régions ne portent toujours pas l'insigne ordonné au concile de Latran IV [16]. Clément IV intervient sur le même sujet à propos des juifs des domaines d'Alphonse de Poitiers en 1267 [17]. Peut-on penser à un laxisme particulier, notamment des rois de France, dans la première moitié du XIIIe siècle ? Sans doute pas. En Péninsule ibérique, Ferdinand III de Castille et Jacques Ier d'Aragon sont directement intervenus auprès de la papauté pour obtenir un report dans l'application du signe distinctif, qui leur a été accordé respectivement le 20 mars 1219 et le 3 septembre 1220 par Honorius III [18] ; dans les années qui suivent, ce dernier revient sur les dispenses et insiste régulièrement, comme son successeur Grégoire IX, pour que les décisions du concile de

13. Narbonne, 1227 (c. 3) : *Ad hoc ut Judei possint ab aliis discerni, statuimus, et districte precipimus, ut in medio pectoris deferant signum rote, cujus circulus sit latitudinis unius digiti, altitudo vero unius dimidii palmi de canna.* (*Grayzel*, n° XVIII, p. 316). Le concile de Béziers manifeste les mêmes exigences à propos de la roue (*Grayzel*, n° XXXVII, p. 332), que l'on retrouve à Albi en 1254 (*Grayzel*, n° XLI, p. 334-336).

14. Cité par A. SIGAL, « L'Église et les juifs en Bas-Languedoc aux XIIIe et XIVe siècles d'après les statuts synodaux », dans C. IANCU éd., *Les Juifs à Montpellier et dans le Languedoc du Moyen Âge à nos jours*, Montpellier, 1988, p. 130.

15. *Grayzel*, n° XXV, p. 324. N. GOLB, *op. cit.*, p. 322. *Registrum visitationum Odonis Rigaldi archiepiscopi Rothomagensis*, Th. BONNIN éd., Rouen, 1852, p. 287, 388, 482.

16. *Simonsohn*, n° 211, p. 215-216.

17. 23 décembre 1267 : *Simonsohn*, n° 232, p. 239-240.

18. *Grayzel*, n° 38, p. 150 et n° 44, p. 156; *Simonsohn*, n° 102, p. 105-106 et n° 108, p. 111.

Latran IV soient enfin suivies d'effet dans les royaumes ibériques [19]. *A contrario*, l'Angleterre des Plantagenêts se distingue par la rapidité avec laquelle Henri III, dès 1218, impose aux juifs le signe des Tables de la Loi sur leur vêtement, mais cette mesure est restée longtemps lettre morte, si l'on en croit les multiples rappels, jusqu'au « statut des Juifs » d'Édouard Ier en 1275 ; en 1279, Henri III donne des ordres pour que cette réglementation soit appliquée avec une plus grande sévérité [20]. Dans les domaines continentaux des Plantagenêts, il n'est pas davantage question d'un insigne pour les juifs dans la première moitié du XIIIe siècle, ce que regrette Honorius III auprès de l'archevêque de Bordeaux en 1221 [21]. Pour les terres de l'Empire, Grégoire IX s'inquiète en 1233 de l'absence d'un vêtement particulier permettant de reconnaître les juifs [22] ; c'est un chapeau conique, pointu, qui est progressivement imposé aux juifs des deux sexes, d'abord par différentes décisions conciliaires, relayées ensuite par le *Schwabenspiegel* vers 1275, mais aucun de ces textes ne s'attarde sur ce couvre-chef, si ce n'est pour préciser sa forme particulière [23]. Il semble donc que dans une grande partie de l'Occident chrétien les juifs n'aient pas été systématiquement contraints de porter une marque distinctive avant le milieu, voire le dernier quart, du XIIIe siècle, époque à laquelle l'usage du signe se généralise [24].

Lorsque Louis IX semble enfin « régulariser » en juin 1269 la situation des juifs de son royaume, la condition légale, comme la situation socio-économique,

19. Dès 1221, Honorius III demande à l'archevêque de Tolède, Rodrigo Ximenes, que les juifs de son diocèse puissent être identifiés dans les lieux publics (*Simonsohn*, n° 115, p. 118). Jacques Ier d'Aragon ordonne en 1228 le port de l'insigne aux juifs de la couronne d'Aragon, qui y ont sans doute été astreints plus tôt que leurs coreligionnaires castillans. En 1231 en effet, puis en 1233, Grégoire IX s'insurge des libertés prises par Ferdinand III de Castille (*Simonsohn*, n° 127, p. 133 ; n° 137, p. 146) et il rappelle en 1233 au roi de Navarre qu'il convient que les juifs de son royaume portent enfin un habit différent de celui des chrétiens (*Simonsohn*, n° 136, p. 145). Cf. aussi la lettre envoyée le 10 septembre 1239 à l'évêque de Cordoue (*Simonsohn*, n° 166, p. 175). Le port de l'insigne, imposé par Alphonse X dans le chapitre des *Siete Partidas* réservé aux juifs, ne semble pas avoir été effectif en Castille avant la fin du XIVe siècle ou plutôt le début du XVe siècle. Cf. les remarques de M. KRIEGEL, *op. cit.*, p. 51-53 et J. M. MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, p. 149-150, 240.

20. C. ROTH, *A History of the Jews in England*, Oxford, 1941, p. 95-96. H. RICHARDSON, *The English Jewry under Angevin Kings*, Londres, 1966, p. 178-184, 191-193. Sur la forme et la symbolique de cet insigne, cf. R. MELLINKOFF, « The Round-Topped Tablets of the Law : Sacred Symbol and Emblem of Evil », *Journal of Jewish Art*, 1, 1974, p. 28-43.

21. *Grayzel*, n° 49, p. 166 ; *Simonsohn*, n° 113, p. 117.

22. *Simonsohn*, n° 134, p. 142.

23. R. STRAUS, « The "Jewish Hat" as an aspect of social history », *Jewish Social Studies*, IV, 1942, p. 59-72. D. SANSY, « Chapeau juif ou chapeau pointu ? Esquisse d'un signe d'infamie », dans G. BLASCHITZ, H. HUNDSBICHLER, G. JARITZ et E. VAVRA éd., *Symbole des Alltags, Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel zum 65. Geburstag*, Graz, 1992, p. 349-375.

24. Encore plus tardivement en Italie, sans doute pas avant le XVe siècle. Cf. D. OWEN HUGUES, « Distinguishing Signs. Ear-Rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City », *Past & Present*, 112, 1986, p. 3-59. A. TOAFF, « The Jewish Badge in Italy during the 15th Century », dans A. EBENBAUER, K. ZATLOUKAL éd., *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*, Vienne, 1991, p. 275-280. ID., *Le Marchand de Pérouse. Une communauté juive au Moyen Âge*, trad. française, Paris, 1993, p. 237-242.

des communautés juives du nord de l'Occident est de plus en plus dégradée : serfs du roi, les juifs sont soumis à l'arbitraire royal. C'est bien dans ce contexte qu'il faut considérer le « texte honteux » (selon l'expression de Jacques Le Goff [25]) du saint roi, imité rapidement par son frère Alphonse de Poitiers en juillet 1269 [26].

Les successeurs de Louis IX réactualisent régulièrement cette ordonnance. Philippe le Hardi la confirme le 23 septembre 1271 [27], le 20 mars 1272 [28] et le 19 avril 1283 [29]. Le 18 mars 1288, Philippe le Bel ordonne aux juifs le paiement, en plus de la taille des juifs, d'une somme annuelle pour leurs rouelles, dont la perception est confiée aux baillis ou, plus ponctuellement, affermée [30]. Dans son étude sur les juifs sous le règne de Philippe le Bel, Gérard Nahon considère que « les rouelles sont, semble-t-il, vendues au chef de famille qui acquitte une somme proportionnelle au nombre d'individus en âge de porter la roue vivant sous son toit » et il estime que la roue « constituerait, sur le plan fiscal, un fouage pour sa perception, une capitation, pour son exigibilité » [31].

En 1315 les juifs sont autorisés à séjourner à nouveau dans le royaume pour une durée de douze ans. Obligeant les juifs à s'installer dans les lieux où ils habitaient avant 1306, Louis X ne manque pas de rappeler, parmi toutes les conditions de leur présence, l'obligation du signe, comme la réglementation du prêt à intérêt ou l'interdiction du Talmud [32]. En avril 1317, Philippe V dispense

25. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 807.

26. *Correspondance administrative d'Alphonse de Poitiers*, A. Molinier éd., Paris, 1894, I, n° 1003 et 1005, p. 650 et 652-653. U. Robert, « Les signes d'infamie », *loc. cit.*, p. 65-66. Id., « Catalogue d'actes relatifs aux Juifs pendant le Moyen Âge », *R.E.J.*, 3, 1881, p. 216. G. Nahon, « Les Juifs dans les domaines d'Alphonse de Poitiers, 1241-1271 », *R.E.J.*, 125, 1966, p. 169. R. Favreau, « Les Juifs en Poitou et dans les pays de la Charente au Moyen Âge », *R.E.J.*, 147, 1988, p. 19.

27. *Ordonnances*, t. I, p. 313. L'ordonnance a été datée du 23 septembre 1271 par U. Robert, « Les signes d'infamie », *loc. cit.*, p. 65 et Id., « Catalogue d'actes relatifs aux Juifs pendant le Moyen Âge », *loc. cit.*, n° 45, p. 216-217. Elle émane bien de Philippe le Hardi qui fait explicitement référence à Louis IX (*genitor noster*), et non de Philippe le Bel comme le propose G. Nahon (« Contribution à l'histoire des Juifs en France sous Philippe le Bel », *R.E.J*, 121, 1962, p. 69).

28. *Ordonnances*, t. XII, p. 323.

29. R. Chazan, *op. cit.*, p. 156.

30. G. Saige, *Les Juifs du Languedoc antérieurement au* XIV*e siècle*, Paris, 1881, p. 220. U. Robert, « Les signes d'infamie », *loc. cit.*, p. 65. R. Chazan, *op. cit.*, p. 168.

31. G. Nahon, « Contribution à l'histoire des Juifs en France sous Philippe le Bel », *loc. cit.*, p. 68-73 : Gérard Nahon reprend et corrige les analyses d'Ulysse Robert (« Les signes d'infamie », *loc. cit.*, p. 79-85) et celles de L. Lazard, « Les revenus tirés des juifs de France au XIIIe siècle », *R.E.J.*, 15, 1887, p. 233-261. Voir aussi G. Nahon, « Condition fiscale et économique des juifs », dans B. Blumenkranz et M. H. Vicaire éd., *Juifs et Judaïsme de Languedoc (*XIII*e siècle-début* XIV*e siècle)*, Toulouse, 1977, p. 58-59.

32. 28 juillet 1315, *Ordonnances*, t. I, p. 596 : « item il porteront le signel la ou il l'avoient accoustumé a porter, & sera large d'un blanc tournois d'argent au plus, & sera d'autre couleur que la robbe, pourtrait de fil, ou de soye grossement, pour estre mieus et plus clerement apparant ». U. Robert, « Les signes d'infamie », *loc. cit.*, p. 65-66; R. Chazan, *op. cit.*, p. 202. W. Ch. Jordan, « Home Again : The Jews in the Kingdom of France, 1315-1322 », *loc. cit.*, p. 29-30.

les juifs du port du « signal » au cours de leurs déplacements, mais le 10 octobre de la même année, répondant à des plaintes émises par les habitants de Montpellier, il souhaite expressément que les juifs puissent toujours être reconnus par leur insigne [33]. En avril 1318, tout en manifestant son désir de protéger les juifs des nombreuses vexations qu'ils subissent, il réaffirme l'obligation de l'insigne [34] et la renforce encore le 28 janvier 1321, alors que de nombreuses communautés ont eu à souffrir des attaques des pastoureaux [35].

Le retour des juifs dans le royaume dans la seconde moitié du XIVe siècle n'est pas sans poser de nombreux problèmes de coexistence, tant l'opinion est défavorable à la présence juive et l'obligation du signe est réaffirmée à plusieurs reprises. Au début des années 1360, un premier projet d'ordonnance préparant le retour des juifs dans le royaume prévoit l'obligation du signe parmi les nombreuses mesures discriminatoires : le texte mentionne le couvre-chef pointu en usage à Montpellier, qui ne sera jamais utilisé par les juifs de France et qui n'apparaît plus dans les lettres et ordonnances de Jean le Bon [36]. En quelques mois, Jean II a par trois fois l'occasion de rappeler « l'enseigne » des juifs : d'une part dans un mandement adressé au sénéchal de Beaucaire en date du 27 décembre 1362, d'autre part dans une ordonnance rendue à Reims en octobre 1363, à la suite des États tenus à Amiens, et qui est précisée en décembre 1363 [37]. Pendant le règne de Charles V, seule l'ordonnance de 1372, rendue à la demande des juifs eux-mêmes, précise les dispositions déjà prises par Jean II en 1362-1363 [38]. Aucune décision royale ultérieure relative à la rouelle n'est connue jusqu'à l'expulsion de 1394.

Reconnaître les juifs

Durant ces deux siècles, la volonté d'identification des juifs ne fait aucun doute, mais progressivement les motivations ont changé. L'origine ecclésiastique du signe distinctif montre un réel souci de mise en ordre de la société chré-

33. *Ordonnances*, t. I, p. 646 et t. XI, p. 447. L'obligation du chapeau pointu évoquée par J. Brussel (*Nouvel examen à l'usage des fiefs en France*, Paris, 1750, p. 599; cf. *Grayzel*, p. 66, note 112) n'apparaît pas dans ces deux textes : mais le mandement d'octobre 1317 concerne notamment les juifs de Montpellier qui portaient, semble-t-il, un couvre-chef particulier.

34. Ph. G[UIGNARD], « Mandement de Philippe le Long relatif aux Juifs de Troyes », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 5, 1848-49, p. 413-415, cité par E. A. R. BROWN, « Philip V, Charles IV, and the Jews », *loc. cit.*, p. 300.

35. *Ibid.*, p. 301.

36. *Ut omnes Judei deferant signum per quod cognoscantur et omnes Judee deferant cornu supra caput suum secundum consuetudinem Montispessulani, quia se possunt quandoque in habitu clericorum et aliorum Christianorum pro audiendis et videndis secretis eorum.* : M. JUSSELIN, « Projet d'ordonnance concernant la situation des juifs sous Jean II le Bon », *R.E.J.*, 54, 1907, p. 145. Cf. R. KOHN, *Les Juifs de la France du Nord dans la seconde moitié du XIVe siècle*, Louvain-Paris, 1988, p. 15-17.

37. 27 décembre 1362, *Ordonnances*, t. III, p. 603; 20 ou 21 octobre 1363, *Ordonnances*, t. III, p. 642; 5 décembre 1363, *Ordonnances*, t. III, p. 648. Cf. R. KOHN, *op. cit.*, p. 32-33.

38. *Ordonnances*, t. V, p. 498. Cf. R. KOHN, *op. cit.*, p. 36.

tienne, qui passe aussi par le règlement de la situation des non-chrétiens en terre chrétienne. Le canon 68 de Latran IV est justifié par les risques d'union illicite entre chrétiens et juifs (ou musulmans). L'Église défend ouvertement le sacrement du mariage, si malmené au début du XIII[e] siècle, que ce soit par les hérétiques cathares ou par le roi de France lui-même. L'argument des unions illicites emprunté directement au canon 68 de Latran IV est récurrent dans les conciles provinciaux aux XIII[e] et XIV[e] siècles et est rappelé aussi par Philippe V en 1317 [39]. De telles unions pourraient amener des fidèles à être détournés de la foi et l'Église entend ainsi les protéger, comme elle souhaite le faire en tentant de limiter toutes les formes de convivialité entre juifs et chrétiens : l'interdiction faite aux chrétiennes d'être employées comme nourrices ou servantes relève des mêmes craintes de séduction, charnelle ou spirituelle, par le milieu juif. L'union entre un juif et une chrétienne est d'ailleurs tellement condamnée — davantage encore que celle d'un chrétien et d'une juive, sans doute en raison du problème que poserait le statut d'un enfant issu d'une telle union qu'elle est couramment assimilée à un acte de bestialité et les peines les plus sévères sont réservées aux coupables.

Ultime ironie du sort, le canon 68 s'achève sur le rappel de la prescription mosaïque du vêtement à frange (*Nombres* 15, 38-40 [40]), qui pourtant ne concerne guère les musulmans : ce seraient les juifs eux-mêmes qui seraient tenus par leur loi de manifester sur le plan vestimentaire leur judéité ! L'argument détourne de leur sens les versets bibliques : les franges (*tsitsit*) ont pour fonction de rappeler à celui qui les porte les commandements divins et ne sont en aucun cas une proclamation publique du judaïsme. D'ailleurs, les juifs des XII[e] et XIII[e] siècles n'ont semble-t-il jamais voulu afficher ostensiblement leur foi par des signes extérieurs et ne peuvent guère se remarquer dans les lieux publics par un comportement vestimentaire particulier : nombreux sont ceux et celles qui suivent avec assiduité les modes contemporaines. Déjà au XI[e] siècle, les commentaires de Rashi sur la Bible et le Talmud ne témoignent d'aucun particularisme juif concernant le vêtement [41]. Cette séduction du milieu environnant inquiète les autorités rabbiniques en raison des risques d'acculturation,

39. ... *Nos [...] volentes etiam quod inter Regni nostri Catholicos et Judeos certa et nota differentia habeatur, ut inde multis periculis, et potissime mulierum Catholicarum conjunxionibus, quas frequenter contigit, ut dicitur, fieri, occuratur...* : *Ordonnances*, t. XI, p. 447. Sur la position de l'Église à propos du mariage entre chrétiens et non-chrétiens, cf. G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens..., op. cit.*, p. 122-125.

40. « Dieu parla à Moïse : "Parle aux Israélites ; tu leur diras, pour leurs générations, de se faire des houppes aux pans de leurs vêtements et de mettre un fil de pourpre violette à la houppe du pan. Vous aurez donc une houppe et sa vue vous rappellera tous les commandements de Dieu. Vous les mettrez alors en pratique, sans plus suivre les désirs de vos cœurs et de vos yeux, qui vous ont conduits à vous prostituer. Ainsi vous vous rappellerez tous mes commandements, vous les mettrez en pratique, et vous serez des consacrés pour votre Dieu". »

41. M. CATANE, « Le vêtement en France au XI[e] siècle d'après les écrits de Rashi », dans G. DAHAN, G. NAHON, E. NICOLAS éd., *Rashi et la Culture juive en France du Nord au Moyen Âge*, Paris-Louvain, 1997, p. 123-133, en particulier p. 127-129 et p. 131. L. RABINOWITZ, *The Social Life of the Jews of Northern France in the XIIth-XIVth Centuries*, Londres, 1938, p. 62-68.

voire d'assimilation, au point que cinq ans après le concile de Latran IV les rabbins allemands sont amenés à se prononcer sur le sujet [42]. Le *Sefer Hassidim*, recueil *d'exempla* composé dans les milieux piétistes allemands au début du XIIIe siècle, confirme ces réticences rabbiniques [43]. Pourtant, au XIVe siècle encore, Philippe de Mézières se plaint de la confusion vestimentaire entre les juifs et les chrétiens, « par telle manière comme alant parmy les rues de Paris on ne pourroit cognoistre qui est juif ou crestien » [44]. Bon nombre de juifs sont attaqués alors qu'ils circulent « en maniere de chrestiens senz enseignes porter » [45].

Le vêtement particulier imposé aux juifs en 1215 est un *signum*, un insigne, terme repris par Louis IX ou Philippe III, c'est-à-dire le « signel », « signal » ou « signe » demandé par Louis X, Philippe V et Jean II : les ordonnances de 1364 et de 1372 parlent de manière significative d'« enseigne » et non de rouelle. L'insigne n'est pas en lui-même une marque discriminante et n'a pas *a priori* de caractère péjoratif. Le vêtement a une fonction de régulation sociale [46] et il est d'usage, dans la société médiévale, de marquer l'appartenance à un groupe en utilisant une marque vestimentaire, comme le font les croisés dès la fin du XIe siècle [47] ou plus régulièrement les pèlerins qui usent aussi de différents attributs. Mais, à la différence de ces insignes valorisés et valorisants pour celui qui les porte, celui des juifs leur est imposé pour mieux les exclure de la société.

L'ordonnance de saint Louis impose le même signe à tous les juifs, aussi bien aux hommes qu'aux femmes, alors qu'en Provence, les femmes ont un couvre-chef particulier, appelé *oralia* ou *cornalia* [48]. Les ordonnances royales ne précisent pas l'âge minimum à partir duquel les enfants doivent porter le signe, mais certains canons de conciles tenus dans le comté de Provence pourraient laisser supposer que les nourrissons et les très jeunes enfants ne sont pas concernés : le concile tenu à Arles en juillet 1234 fixe à 13 ans pour les hommes et 12 ans pour les femmes les âges requis, qui sont d'ailleurs les âges

42. J. SHATZMILLER, « Soins de beauté, image et image de soi : le cas des juifs du Moyen Âge », dans *Les Soins de beauté (Moyen Âge, début des temps modernes). Actes du IIIe Colloque International du Centre d'études médiévales de Nice. Grasse (26-28 avril 1985)*, Nice, 1987, p. 51-60, en particulier p. 51-54. L. FINKELSTEIN, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York, 1924, p. 59, 233-235.

43. JEHUDAH BEN CHEMOUEL LE HASSID, *Sefer Hassidim, le guide des hassidim*, E. GOURÉVITCH trad., Paris, 1988, p. 56-57.

44. Paris, BnF, ms. fr. 22542, f° 272 v°. cité par R. KOHN, « Les Juifs de la France du Nord à travers les Archives du Parlement de Paris (1359 ?-1394 ?) », *R.E.J.*, 141, 1982., p. 51.

45. Plusieurs cas sont signalés par R. KOHN, *op. cit.*, p. 146 et 182.

46. Le signe distinctif est également porté en pays d'Islam par les chrétiens et les juifs depuis le IXe siècle : E. FAGNAN, « Le signe distinctif des juifs au Maghreb », *R.E.J.*, 28-29, p. 294-298 ; I. LICHTENSTADTER, « The distinctive dress of Non-Muslims in Islamic Countries », *Historia Judaica*, 5, 1943, p. 35-52. B. LEWIS, *Les Juifs en terre d'Islam*, Paris, 1986, p. 42.

47. F. CAROFF, « La croix prêchée et la croix du croisé. Le moment de la prise de croix dans les manuscrits enluminés du XIIIe au XVe siècle », *Revue Mabillon*, t. 12, 2001 (à paraître).

48. Cette distinction apparaît à Arles lors du concile de 1234 (également lors des conciles de 1236 et 1260). D. SANSY, « Chapeau juif ou chapeau pointu ? », *loc. cit.*, p. 352-353.

de la majorité dans les communautés juives à partir desquels le jeune homme et la jeune fille sont astreints à l'observation des commandements de la Loi [49]. Les exemptions du signe ne concernent guère des communautés entières et la décision de Charles d'Anjou, demandant le 15 février 1271 au bailli d'Angers de ne pas contraindre les juifs du comté à porter le signe, témoigne d'une rare mansuétude ; le 28 août 1275, le comte ordonne même sa suppression en Anjou et dans le Maine [50]. En général ce sont plutôt des individus isolés qui reçoivent le privilège de ne pas être marqués du sceau de l'infamie. Sans doute s'agit-il de quelques notables, chargés peut-être de la perception des impôts des juifs. Une des plus anciennes dérogations a été accordée dès juillet 1269 par Alphonse de Poitiers à trois juifs de Saint-Jean-d'Angély, Mosset et ses deux fils [51]. Philippe le Bel semble avoir exempté cinq juifs de Rouen en 1292 [52] ; à la même période, un juif anglais et sa famille sont dispensés du port du signe imposé alors aux juifs de France, sans que l'on puisse connaître les raisons de la bienveillance royale [53] et, en mai 1293, Manassier de Touri, collecteur des impôts des juifs, obtient la même autorisation [54]. Dans la seconde moitié du XIVe siècle, Charles V agit dans le même esprit : dans l'ordonnance du 18 juillet 1372 relative aux juifs du Languedoc, il dispense définitivement le procureur général des juifs du Languedoc chargé de la perception de la taille des juifs, Manecier de Vesoul, ainsi que toute sa famille [55]. À défaut d'une dispense officielle, les juifs ont sans doute cherché à échapper autant que possible à cette condamnation sociale, comme le constate Jean II en 1362 : « yceulx Juys ou aucuns d'eulx, si comme Nous avons entendu, aient esté & soient remiz & negligens de le avoir & porter ; ou au moins se il le ont porté ou portent, si est de si petite apparence & en tel lieu que à paines le puest l'en cognoistre... » [56].

Toutes les dispositions normatives précisent en effet qu'il faut pouvoir reconnaître facilement et sans ambiguïté les juifs lorsqu'ils circulent. Saint Louis et ses successeurs demandent que les juifs portent en fait deux roues, l'une sur la poitrine et l'autre dans le dos, sur la partie supérieure de leur vêtement. En 1279, Philippe III le Hardi fait preuve d'une grande bienveillance et confirme le privilège accordé aux juifs de Pamiers par l'abbé de Saint-Antonin,

49. *Grayzel*, n° XXIX, p. 326. U. ROBERT, « Les signes d'infamie », *loc. cit.*, p. 63, 65-66. À Marseille, cet âge a été ramené à sept ans (*ibid.*, p. 64). Sur le vêtement des juifs en Provence, cf. J. BOURILLY, *Le Costume en Provence au Moyen Âge*, Marseille, 1928, p. 118.

50. L. BRUNSCHVICG, « Les Juifs d'Angers et du pays angevin », *R.E.J.*, 29, 1894, p. 235-237 et pièce justificative n° 1, p. 243.

51. *Correspondance administrative d'Alphonse de Poitiers*, *op. cit.*, I, n° 1008, p. 654-655. U. ROBERT, « Catalogue d'actes relatifs aux Juifs pendant le Moyen Âge », *loc. cit.*, p. 216 (donne 1270). G. NAHON, « Les Juifs dans les domaines d'Alphonse de Poitiers », *loc. cit.*, p. 175. R. FAVREAU, « Les Juifs en Poitou », *loc. cit.*, p. 19.

52. N. GOLB, *op. cit.*, p. 373 (note 8) et 382.

53. R. CHAZAN, *op. cit.*, p. 184.

54. *Ibid.*, p. 174.

55. *Ordonnances*, t. V, p. 498. U. ROBERT, « Les signes d'infamie », *loc. cit.*, p. 65, 67 ; R. KOHN, *op. cit.*, p. 36 et note 300, p. 213.

56. *Ordonnances*, t. III, p. 603.

les autorisant à porter une roue de fil plus petite que celle imposée dans le reste du royaume, et donc beaucoup plus discrète [57].

Il faut donc considérer avec prudence plusieurs images de juifs à la rouelle produites en France du Nord à partir de la fin du XIIIe siècle et qui montrent l'insigne placé sous la ceinture [58]. L'emplacement du signe dans l'image répond à la volonté d'identifier visuellement les juifs qu'aucun autre détail physique ou vestimentaire ne distingue, et l'enlumineur a parfois placé le signe en fonction de l'orientation et de la gestuelle du personnage. Dans une illustration du célèbre miracle du juif verrier de Bourges (fig. 1), les trois membres de la famille, le père, la mère et le fils, portent la rouelle au niveau de la ceinture, mais celle-ci n'est jamais peinte sur la même partie du vêtement [59]. Dans le premier compartiment, l'enfant communie et reçoit l'hostie des mains du prêtre. Futur baptisé, il semble déjà intégré à la communauté des chrétiens, son vêtement respectant l'alternance chromatique rouge/bleu utilisée par l'artiste, et seul son insigne le désigne au lecteur comme juif parmi les jeunes chrétiens : la rouelle a ici sa véritable fonction emblématique. Dans le second compartiment est représentée la colère du père qui saisit son fils pour le jeter dans le four au grand désespoir de la mère : tous trois portent la rouelle (sous le bras gauche pour le père et le fils, à droite au milieu du corps pour la mère), qui est peinte encore dans l'illustration du châtiment du père, mais de manière irréaliste, comme posée à la jonction de la manche et du vêtement; dans la dernière image, l'enfant juif qui va enfin recevoir le baptême (illustré dans la lettrine sous la miniature) « perd » sa rouelle [60].

Dans la seconde moitié du XIVe siècle, la présence des juifs dans le royaume est de moins en moins bien acceptée, d'où une inflation de recommandations concernant l'emplacement des signes, en même temps que les contraintes de résidence sont de plus en plus fortes. En octobre 1363, Jean II le Bon précise que la rouelle doit être « telle que l'en puisse bien apercevoir ou vestement dessus, soit mantel ou autre habit », sans plus s'inquiéter du signe dans le dos; en décembre 1363, l'ordonnance de Reims est renforcée et désormais la rouelle doit être portée « aussi sur la première robe qu'il auront vestu dessoubz la houce, soit cote, sercot ou autre vestement, afin que quant il auront dévestu la houce, ils soient congeneu comme dit est » [61]. Charles V rappelle en 1372 que le signe doit être placé au-dessus de la ceinture « et en lieu plus apparent ».

57. A. PALES-GOBILLARD, « L'inquisition et les juifs : le cas de Jacques Fournier », dans *Juifs et Judaïsme de Languedoc, op. cit.*, p. 97.

58. À moins qu'il ne s'agisse justement d'un moyen utilisé par les juifs pour le rendre moins visible.

59. Paris, BnF, ms. fr. 22928 (GAUTIER DE COINCI, *Miracles de Notre Dame*, France du Nord, XIVe siècle), f° 75 r°.

60. Malgré la rouelle, l'enfant juif est continuellement désigné dans la miniature comme un être d'exception, déjà placé sous la sauvegarde de la Vierge qui a assisté dans la première scène à sa communion : dans le second compartiment, les flammes du four restent droites comme pour répondre à la prière de l'enfant qui garde les mains jointes; son attitude contraste avec celle de son père qui semble plonger ensuite dans les flammes du four largement ouvertes et dont le désordre gestuel traduit la condamnation morale, montrant son aveuglement et sa persistance dans l'erreur.

61. *Ordonnances*, t. III, p. 646. R. KOHN, *op. cit.*, p. 33.



Fig. 1 — Miracle du juif verrier de Bourges (Paris, BnF, ms. fr. 22928, f° 75 r°).
Cliché BnF.

D'où les indications relativement précises de taille qui sont fréquemment données, mais qui restent difficiles à apprécier pour le XIIIe siècle : Louis IX exige en 1269 une roue d'une circonférence de quatre doigts ; quant à sa surface elle doit être aussi grande que la paume d'une main (*palma*). La roue décrite par le concile de Narbonne de 1227 doit être un cercle d'une largeur d'un doigt et de la hauteur d'une palme (*palma de canna*) [62], donc d'une taille plus petite que celle exigée par saint Louis. À partir du début du XIVe siècle, les dimensions de la rouelle sont plus explicites. Louis X indique que le signe « sera large d'un blanc tournois d'argent au plus », soit environ 18 millimètres [63].

62. Cf. *supra*, note 13. *Palma* et *canna* sont des mesures de longueur utilisées dans la draperie méditerranéenne (1 canne = 8 palmes, cf. D. CARDON, *La Draperie médiévale : essor d'une grande industrie européenne,* Paris, 1999, p. 608 pour Narbonne en particulier). Le mot *palma* repris dans l'ordonnance de saint Louis pour indiquer la dimension de la rouelle est sans doute inspiré des décisions méditerranéennes, qui devaient être familières de Paul Chrétien, mais semble avoir été détourné de son sens métrologique.

63. *Ordonnances*, t. I, p. 595.

Jean II, dans l'ordonnance de Reims de 1363, exige que la rouelle ait la dimension du grand sceau royal (environ 35 millimètres) [64], tandis que Charles V prend pour référence en 1372 le sceau du Châtelet de Paris (environ 50 millimètres) [65]. Il semble donc que le diamètre exigé dans la seconde moitié du XIVe siècle ait été plus important que sous le règne de Louis X et que la dimension de la rouelle ait au moins doublé, ce qui répond au souci croissant de lisibilité de la marque exprimé à la fin du XIVe siècle.

Ainsi les juifs doivent-ils être « marqués » comme tels et des sanctions sont prévues pour tout manquement à cet ordre. À l'amende logiquement exigée de tout juif pris en défaut (dix livres sous le règne de saint Louis, vingt sous parisis en 1372), Louis IX ajoute la possibilité pour celui qui trouve un juif sans rouelle de prendre son vêtement de dessus. À la fin du XIVe siècle, les peines sont encore plus sévères et, le 21 janvier 1384, à Dijon, Acquinet, fils de Joseph de Saint-Mihiel, est « pris en la prison pour ce qu'il ne portoit point de seing » [66]. Or le signe des juifs est d'autant plus avilissant qu'il puise dans le répertoire formel et chromatique de l'infamie.

Une marque d'infamie

La forme et la couleur de l'insigne imposé aux juifs varient au cours des XIIIe et XIVe siècles. Le texte de l'ordonnance de 1269, repris dans les ordonnances de Philippe III le Hardi, impose aux juifs une roue (*rota*) : vraisemblablement un cercle creux, tel qu'on peut le voir dans plusieurs manuscrits des *Miracles de la Vierge* à partir de la fin du XIIIe siècle. Le choix de la roue par saint Louis s'explique vraisemblablement par l'influence des pays méditerranéens : il a d'ailleurs pu être suggéré par Paul Chrétien. Originaire de Montpellier [67], ce dernier connaît bien le sud de la France, où la roue a été prescrite dès 1227 [68]. À partir du règne de Philippe le Bel, le terme de *roella* apparaît dans les comptes du Trésor : le changement de terminologie peut laisser penser que désormais le cercle est plein et ressemble à un disque, ce que confirmeraient les comparaisons avec les sceaux déjà évoquées.

La forme ronde du signe a pu faire penser à une pièce de monnaie : c'est d'ailleurs la référence au gros tournois qui est prise par Louis X pour évoquer l'aspect du signe. Dans son étude sur les signes d'infamie, Ulysse Robert voit en la rouelle une allusion aux trente deniers donnés à Judas pour prix de sa trahison ou une évocation de l'activité usuraire des juifs [69]. La ressemblance

64. « une grant rouelle bien notable, de la grandeur de nostre grant seel » (*Ordonnances*, t. III, p. 642) ; U. ROBERT, *loc. cit.*, p. 73.

65. « et sera ladicte enseigne du large du seel de nostre Chastellet de Paris » (*Ordonnances*, t. V, p. 498) ; U. ROBERT, *loc. cit.*, p. 73.

66. R. KOHN, *op. cit.*, p. 179.

67. Comme l'atteste une chronique hébraïque, cf. R. CHAZAN, *op. cit.*, p. 151.

68. Cf. *supra*, note 13.

69. U. ROBERT, « Les signes d'infamie... », *loc. cit.*, p. 122-125. La rouelle identifie l'usurier Melchisédec dans un manuscrit du *Décaméron* de Boccace, réalisé à Amiens vers 1440-1445 par le maître du Mansel : Paris, Arsenal, ms. 5070, f° 21 r° (sur ce manuscrit, cf. F. AVRIL et N. REYNAUD, *Les Manuscrits à peinture en France (1440-1520)*, Paris, 1993, n° 32, p. 74-75).

entre la rouelle et la monnaie est exprimée dans le *Mystère du Jour du Jugement* composé au XIVe siècle et qui met en scène l'Antéchrist et ses fidèles, notamment les juifs : ceux-ci font frapper une monnaie à l'effigie de l'Antéchrist, insigne que tous les fidèles de l'Antéchrist, à commencer par les juifs, doivent porter sous peine de mort :

Et faites faire tel monnoie
Ou vostre ymaige soit pourtraite,
Et tantost qu'elle sera faite,
Faltes crier chascun en praingne
En signe de la vostre ensaigne,
Et court chascuns vostre ymaige,
Et se aucun sol, non pas saige,
Sont sanz vostre enseigne trouvé,
Soient, con traïtour prouvé,
Mis a la mort sanz recouvrer. [70]

L'illustration du texte, dans le manuscrit 579 conservé à la Bibliothèque municipale de Besançon, montre au folio 11 verso la fabrication de cet insigne, qui est remis au crieur Plito (f° 12 r°) . Il est ensuite représenté à plusieurs reprises sur le vêtement des juifs, au milieu de la poitrine [71] : l'artiste a utilisé trois couleurs — rouge, vert et jaune —, mais aucune ne permet d'identifier un personnage en particulier ; à deux reprises, il a même peint dans la même image deux juifs portant chacun une rouelle de couleur différente, créant un effet de polychromie né de l'association de deux rouelles jaune et rouge dans un cas (f° 17 r°), jaune et verte dans l'autre (f° 24 r°).

D'autres ont rapproché la rouelle de l'hostie, espèce eucharistique complètement rejetée par les juifs et qui a été l'objet de nombreuses disputes entre juifs et chrétiens. L'une et l'autre de ces hypothèses semblent lier l'aspect extérieur du signe distinctif et ceux qui le portent, en l'occurrence les juifs accusés d'avoir livré le Christ à la mort. Et il est certain que certaines marques imposées à différentes catégories de la société médiévale ont pour fonction de désigner des réprouvés par le symbole de leur faute : ainsi les premières dispositions vestimentaires concernant les hérétiques repentants de l'Europe du Sud et datant, semble-t-il, des années 1230 montrent qu'ils doivent porter une ou deux croix, dont les dimensions et la couleur ont été rapidement réglementées ; dans la France du Sud, les personnes qui utilisent l'eucharistie dans des sortilèges ou

70. *Études sur le théâtre français du XIVe siècle. Le Jour du Jugement, mystère français sur le Grand Schisme, publié d'après le manuscrit 579 de la bibliothèque de Besançon,* É. ROY éd., Paris, 1902, vv. 640-649.

71. Besançon, B. M., ms. 579 (et non 592, comme l'a signalé U. ROBERT, « Les signes d'infamie », *loc. cit.*, p. 74), f° 10 v°, 11 r°, 13 v°, 14 r°, 17 r°, 24 r°, 25 r° et 25 v°. La naissance de l'Antéchrist est généralement attribuée à un couple de juifs issus de la tribu de Dan : une édition lyonnaise de la *Vita Antechristi* (imprimeur du *Livre des Gectz*, inter 1495-1499) montre d'ailleurs l'Antéchrist nouveau-né, entouré d'hommes et de femmes dont l'identité est révélée — dans l'exemplaire peint (Paris, BnF, Rés. D. 11581, f° 2 v° et 3 v°) — par la rouelle jaune bien apparente sur le costume masculin.

des maléfices sont condamnées à porter deux morceaux de feutre jaune en forme d'hostie sur le devant et le dos de leur vêtement [72]. En ce sens, les Tables de la Loi des juifs anglais sont, comme les croix des hérétiques repentis, des signes visuels : leur forme prime sur leur couleur. Mais ce ne peut être complètement le cas de la rouelle, davantage polysémique. Sa forme ronde la rapproche aussi de la représentation figurée des astres par un cercle : dans sa *Summa aurea*, Henri de Suse indique qu'à Marseille les juifs de la ville portent sur leur poitrine une roue de soie « à la façon d'une étoile » [73]. Ce motif se retrouve dans l'image ouvrant le troisième livre de la traduction française du *Fortalitium fidei* d'Alphonse de Spina, datée des environs de 1480 : deux des fils de la Synagogue, représentants de l'Ancienne Loi, les jambes entravées par de lourdes chaînes, le visage mangé par une barbe hirsute et les yeux voilés, attaquent la tour de l'Église ; sur le côté droit de leur vêtement apparaît une étoile dessinée finement, très vraisemblablement le signe distinctif, représenté dans d'autres manuscrits du même texte à la fin du XVe siècle (fig. 2) [74].

En raison de cette polysémie de la rouelle, c'est la couleur qui joue le rôle de marqueur plus que la forme. Pour être davantage visible aux yeux de tous, l'insigne doit être d'une couleur qui tranche par rapport à celle du vêtement sur lequel il est cousu, comme le recommande Louis X en 1315 : « le signel [...] sera d'autre couleur que la robbe ». Saint Louis impose une roue d'un jaune safran, tirant vers le rouge (*croceus*), une nuance qui rappelle certainement la couleur de la chevelure du traître Judas, le roux, où le jaune se mêle au rouge [75]. Dans la palette chromatique du Moyen Âge, le jaune est une des couleurs les plus dévalorisées, avec le blanc, le noir, le rouge et le vert, et il est devenu « la couleur symbolique de la fausseté, du mensonge et de la félonie », au moment où le bleu s'impose [76]. Si les statuts synodaux de l'évêque de Carcassonne,

72. U. ROBERT, « Les signes d'infamie... », *loc. cit.*, p. 144.

73. Cité par H. GILLES, « Commentaires méridionaux des prescriptions canoniques sur les Juifs », dans *Juifs et Judaïsme de Languedoc, op. cit.,* p. 48, note 77. Cf. pour le texte latin G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens..., op. cit.*, p. 174, note 5.

74. Bruxelles, Bibl. Royale, ms. 9007 (ALPHONSE DE SPINA, *La Forteresse de la foy*, traduction de Pierre Richart, France, vers 1480), f° 122 r°. Sur ce manuscrit, cf. C. GASPAR et F. LYNA, *Les Principaux manuscrits à peinture de la Bibliothèque royale de Belgique*, III, Bruxelles, 1989, n° 252, p. 47-50. La rouelle est représentée dans un autre manuscrit contemporain de *La Forteresse de la foi* : Paris, BnF, ms. fr. 20068, f° 125 r°. Le même motif iconographique, dans lequel les juifs portent la rouelle, a été utilisé dans un manuscrit de la *Cité de Dieu* de saint Augustin, peint en France dans les années 1460-1470 (Paris, BnF, ms. fr. 17, f° 11 r° ; cf. A. DE LABORDE, *Les Manuscrits à peinture de la Cité de Dieu de saint Augustin*, Paris, 1909, n° 50, p. 387-390).

75. M. PASTOUREAU, *Jésus chez le teinturier, op. cit.*, p. 155-156 : « Sur les draps de laine, le safran donne un jaune très dense mais un peu sombre, tirant sur l'orangé. C'est peut-être la raison pour laquelle il semble avoir longtemps été désagréable aux sensibilités de l'Europe du Nord, à qui il évoquait plus ou moins le roux et le tanné, les deux couleurs jugées les plus laides. » Sur l'iconographie de Judas, cf. R. MELLINKOFF, « Judas's Red Hair and the Jews », *Journal of Jewish Art*, IX, 1983, p. 31-46. M. PASTOUREAU, « Rouge, jaune et gaucher. Note sur l'iconographie médiévale de Judas », dans *Couleurs, images, symboles. Études d'histoire et d'anthropologie*, Paris, 1989, p. 69-83.

76. M. PASTOUREAU, « Formes et couleurs du désordre : le jaune avec le vert », *Médiévales*, 4, 1983, p. 62-73. ID., *Jésus chez le teinturier, op. cit.*, p. 148 et 130-138 ; ID., *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, 2000, p. 49-84.



Fig. 2 — Les juifs attaquant la cité terrestre (Bruxelles, Bibl. Royale, ms. 9007, f° 122 r°). Détail. *Cliché Bibliothèque Royale.*



Fig. 3 — Le juif incrédule devant l'image de la Vierge
(Paris, BnF, ms. n.a.fr. 24541, f° 163 v°). *Cliché BnF.*

Bernard de Capendu, précisent en 1270 la couleur blanche de la rouelle [77], le jaune safran choisi par saint Louis est imposé progressivement pour le signe des juifs dans les conciles ou les différents règlements en Occident à partir du XIIIe siècle [78]. Cette rouelle monochrome, d'abord creuse, puis pleine, paraît utilisée jusqu'en 1322, puisqu'aucune disposition postérieure à l'ordonnance de Louis IX ne mentionne à nouveau la couleur du signe des juifs jusqu'à leur première expulsion du royaume.

Une miniature d'un manuscrit des *Miracles de Notre-Dame*, daté des années 1330-1334, montre un juif prêteur sur gage, incrédule devant l'image de la Vierge à l'enfant et sur son vêtement apparaît une rouelle mi-partie divisée à l'horizontale, le rouge surmontant le jaune (fig. 3) ; sans doute s'agit-il d'une innovation de l'enlumineur, aucun texte ne mentionnant ce type de rouelle avant le retour des juifs en 1360 [79]. La bichromie de la rouelle « partie de rouge et de blanc » devient au contraire obligatoire sous Jean le Bon dans la seconde moitié du XIVe siècle, et elle renforce le caractère infamant du signe distinctif. Ce type de rouelle est peint dans plusieurs manuscrits des *Miracles de Notre-Dame* dans le courant du XIVe siècle et dans une illustration du *Rational des divins offices* de Guillaume Durand juxtaposant les temps *sine, ante et sub legem* (fig. 4). Entre les païens sacrifiant à leurs idoles et les chrétiens adorant l'image du Christ, les juifs de l'Ancienne Loi, prient agenouillés devant un autel où sont présentés les attributs de la Synagogue, le phylactère et les Tables de la Loi : trois rouelles mi-parties ont été apposées sur leurs vêtements et ont été coloriées dans les mêmes tons rouge et jaune que les Tables de la Loi [80]. Cet insigne associe deux couleurs déjà dévalorisées selon un système héraldique, conférant à celui qui les porte un caractère diabolique [81]. D'ailleurs, dans le *Livre de la Passion* composé au XIVe siècle, cette rouelle se distingue à peine des flammes de l'Enfer entretenues par un diable et où brûle un juif (fig. 5) [82].

77. M. PASTOUREAU, *Jésus chez le teinturier, op. cit.*, p. 131. M.-F. GODEFROY, « La communauté juive de Carcassonne à la veille de l'expulsion de 1306 », dans *Les Juifs à Montpellier et dans le Languedoc..., op. cit.*, p. 157.

78. Cf. les indications données par U. ROBERT, « Les signes d'infamie », *loc. cit.*

79. Paris, BnF, ms. n.a.fr. 24541, GAUTIER DE COINCI, *Miracles de Notre Dame* (Paris, atelier de Jean Pucelle, vers 1330-1334), f° 163 v° (miracle du juif et du marchand chrétien) : sur ce manuscrit, cf. F. AVRIL, *L'Enluminure à la cour de France au XIVe siècle*, Paris, 1978, p. 18-19, 35 ; Ch. STERLING, *La Peinture médiévale à Paris*, t. I, Paris, 1987, n° 11, p. 100-103 ; B. BLUMENKRANZ, *op. cit.*, p. 23, fig. 9. Voir également Paris, BnF, ms. fr. 820, *Miracles de la Vierge* (France du Nord, début du XVe siècle), f° 192 r° : cf. B. BLUMENKRANZ, *op. cit.*, p. 22, fig. 8.

80. Paris, Arsenal, ms. 2002, f° 90 r° (Paris, vers 1380). Cf. Cl. RABEL, « L'illustration du *Rational des divins offices* de Guillaume Durand », dans *Guillaume Durand, évêque de Mende (v. 1230-1296). Actes de la Table Ronde du CNRS, Mende, 24-27 mai 1990*, Paris, 1992, p. 171-181.

81. M. PASTOUREAU, *L'Étoffe du diable*, Paris, 1991, p. 41-59.

82. Vatican, BAV, ms. Reg. Lat. 473 (France, XIVe siècle), f° 14 v°. *Le Livre de la Passion. Poème narratif du XIVe siècle*, G. FRANK éd., Paris, 1930. ID., « Popular Iconography of the Passion », *Publications of the Modern Language Association of America*, 46, 1931, p. 331-340, 12 pl.



Fig. 4 — Les temps *sine*, *ante* et *sub legem* (Paris, Arsenal, ms. 2002, f° 90 r°).
Cliché BnF.



Fig. 5 — Le juif promis aux châtiments infernaux
(Vatican, BAV, ms. Reg. Lat. 473, f° 14 v°, détail). *Cliché BAV.*

Imposée par les autorités ecclésiastiques, puis par le pouvoir royal, la rouelle est la première forme de ségrégation physique des communautés juives dans le royaume de France. Il paraît difficile de la considérer comme une marque de protection, comme l'a suggéré Roger Kohn [83], justement parce que, au moins par sa couleur si ce n'est par sa forme seule, elle désigne les juifs à l'hostilité populaire. De fait les juifs n'ont jamais été obligés de porter le signe distinctif lorsqu'ils se déplaçaient en dehors de leur lieu de résidence, et ce pour des raisons de sécurité. Ce souci se manifeste dès 1215, lorsque Innocent III, dans la bulle adressée à tous les archevêques et évêques de France, marque un recul par rapport au canon 68 de Latran IV et indique que l'on ne peut imposer aux juifs le signe distinctif, s'il représente un danger pour eux [84]. En avril 1317, Philippe V rappelle « que nos Juifs, ou autres d'eux ne puissent estre punis [...] se il ne portent le signal aux champs, ou allans de ville à autre, pour leurs besognes pourchassier, pour les besoins de corps qui peuvent advenir, mais qu'ils le portent tantost qu'ils vendront à l'hostel » [85]. L'ordonnance de Charles V de 1372 réaffirme cette exemption [86]. L'importance accordée au port de la rouelle sur le lieu du domicile est contradictoire avec le but recherché par les autorités : là où ils demeurent, les juifs sont certainement connus par leur voisinage et l'on est en droit de penser que ce n'est pas le cas lorsqu'ils se déplacent.

Quelques années après la condamnation de l'ensemble de la littérature talmudique, c'est la personne même des juifs que la société chrétienne souhaite pouvoir isoler physiquement. Si la décision prise par Louis IX en 1269 inaugure une politique de ségrégation des juifs, l'exigence d'une marque d'infamie est indissociable des restrictions de circulation — notamment les jours de fête chrétienne —, des obligations de résidence dans les plus grandes localités du royaume comme de l'ensemble des interdits pesant sur les relations sociales (commensalité, emplois, mariage...). La rouelle choisie par saint Louis ne paraît pas avoir été une marque spécifique des populations juives puisque, dans d'autres régions de l'Occident médiéval, elle était imposée aussi bien aux musulmans qu'aux juifs, seule la couleur les distinguant, jaune pour les musulmans, rouge pour les juifs [87]. Cependant l'imposition de ce signe aux XIIIe et XIVe siècles est associé au développement d'un antijudaïsme de plus en plus virulent. La rouelle portée par les juifs consacrant leur altérité religieuse et leur étrangeté physique devient donc une marque d'infamie.

83. La rouelle désigne « le juif comme juif et comme protégé du roi, placé sous sa sauvegarde » : R. KOHN, *op. cit.*, p. 181-182.
84. *Grayzel*, n° 31, p. 140. *Simonsohn*, n° 94, p. 99.
85. *Ordonnances*, t. I, p. 646.
86. *Ordonnances*, t. I, p. 498.
87. Concile d'Ofen de 1279, cité par U. ROBERT, « Les signes d'infamie... », *loc. cit.*, p. 127.

Danièle SANSY, Université du Havre, U.F.R. Lettres et Sciences Humaines « Cultures, espaces, sociétés », 25 rue Philippe Lebon, F-76086 Le Havre Cédex

Marquer la différence : l'imposition de la rouelle aux XIIIe et XIVe siècles

À partir de 1269, les juifs du royaume de France sont astreints au port d'une marque vestimentaire, imposée en Occident par l'Église depuis 1215. La forme ronde de la *rota* ou *roella* adoptée par les rois de France, et sa couleur, jaune dans un premier temps puis bichrome — rouge et jaune —, traduisent le caractère infamant de cet insigne, qui accentue la volonté de ségrégation physique des juifs en terre chrétienne aux XIIIe et XIVe siècles.

Juifs – France – signe distinctif – rouelle – antijudaïsme

Marking the Difference : The Imposition of the « Rouelle » in the 13th and 14th Centuries

From 1269 on, the Jews in the kingdom of France were obliged to wear a distinctive sign, a badge imposed by the Church in the West since 1215. The round form of the *rota* or *roella* adopted by the kings of France, and its color, at first yellow then two-toned — yellow and red — denotes the ignominous character of the sign, which accentuated the will to enforce the physical segregation of the Jews in Christian lands in the 13th and 14th centuries.

Jews – France – distinctive sign – « rouelle » – anti-Judaism

Médiévales 41, automne 2001, p. 37-64

Elsa MARMURSZTEJN

DU RÉCIT EXEMPLAIRE AU *CASUS* UNIVERSITAIRE : UNE VARIATION THÉOLOGIQUE SUR LE THÈME DE LA PROFANATION D'HOSTIES PAR LES JUIFS (1290)

Le « monde étrange » [1] de la pensée scolastique fut-il tout à fait étranger à celui des croyances et des dévotions populaires ? Les savoirs spéculatifs se développèrent-ils, au Moyen Âge central, en champ clos, inaccessible aux mentalités communes et à l'imaginaire collectif ? S'attachant notamment, dans son dernier ouvrage, au traitement scolastique de questions comme celles de la cruentation (saignement du cadavre) ou du corps mort du Christ, Alain Boureau a mis en valeur l'existence de passages d'un monde à l'autre : le thème « populaire » du saignement des cadavres avait bel et bien été « introduit dans le débat savant sous la pression des circonstances » [2]; les débats sur l'identité du corps du Christ n'étaient pas sans effet, par ailleurs, sur le culte du sang versé par le Christ lors de sa Passion et conservé en diverses reliques [3].

Les textes quodlibétiques apparaissent sans doute, à partir de la seconde moitié du XIIIe siècle, comme des témoins privilégiés de ces relations entre le monde du savoir et celui des croyances populaires. Émanant d'un public plus diversifié que celui qui prenait part aux actes ordinaires et réguliers de la pratique scolaire, les questions posées au cours des séances quodlibétiques déploient l'éventail très large des intérêts et des curiosités qui animaient alors la vie intellectuelle parisienne. Des questions de philosophie ou de théologie hautement spéculatives voisinent ainsi avec des questions fort concrètes, parfois triviales, souvent ancrées dans l'actualité contemporaine, et dont certaines attestent la pénétration de croyances communes dans la pensée scolastique.

1. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, p. 52.
2. A. BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, 1999, p. 5 et chapitre 8, p. 245-287.
3. *Ibid.*, p. 110-111.

On rencontre ainsi chez Henri de Gand, dont les *Quodlibets* s'étendent sur les deux décennies de sa régence en théologie du milieu des années 1270 au début des années 1290, une question singulière, qui prend pour point de départ le thème relativement récent de la profanation d'hosties par des juifs. Ce motif, appelé par ailleurs à une grande fortune narrative, est développé sous la forme d'un *casus* (exposé d'un cas particulier) à l'occasion d'une dispute quodlibétique soutenue pendant la session de l'Avent 1290 [4] : « Un juif qui poignarde une hostie consacrée et qui, voyant qu'elle rougit du sang jaillissant de ses plaies, se convertit et se fait baptiser à la vue de ce miracle, doit-il être puni pour ce délit par la justice publique ? » [5]. Un fait divers récent semble être à l'origine de cette question, posée au cours de la première session quodlibétique qui avait suivi la fameuse affaire du « miracle des Billettes » [6], qui avait eu lieu la même année, à Pâques. Souvent cité [7], ce texte d'Henri de Gand, qui livre la solution apportée par le maître au cours d'une séance de « détermination » consécutive à la dispute proprement dite, n'a encore fait l'objet d'aucune étude approfondie. Il fournit pourtant l'occasion de montrer que la réflexion théologique ne se nourrit pas seulement de concepts et de textes faisant autorité. La question quodlibétique s'enracine, en l'occurrence, dans un contexte associant une dévotion commune, une croyance populaire et une accusation qui traduit la dégradation de la condition des juifs au XIII[e] siècle, et elle semble se rapporter à un événement clairement identifié, qui avait dû suffisamment émouvoir l'opinion pour trouver un écho dans l'Université. Sur la base de ce postulat, nous tenterons de montrer comment cette source théologique s'insère dans la riche tradition textuelle liée au thème de la profanation d'hosties, de cerner le rôle que le théologien prétendait assumer en prenant en charge la résolution

4. Les disputes quodlibétiques, publiques et facultatives, se tenaient en deux sessions annuelles, pendant l'Avent, et pendant le Carême.

5. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, 15 : *Utrum iudeus pungens hostiam consecratam, qui videns sanguine emergente ex puncturis ipsam rubescere et, viso miraculo, convertitur et baptizatur, debeat pro isto delicto puniri a iustitia publica* (Paris, 1518, f° 570 v°-572 v°).

6. Des juifs avaient profané une hostie consacrée, qui s'était mise à saigner. Dénoncés, ils furent jugés et brûlés. En 1295, Boniface VIII autorisa la fondation d'une chapelle à l'endroit même où le miracle s'était produit. Desservie à partir de 1308 par des frères hospitaliers de la Charité Notre-Dame, cette chapelle devait prendre le nom d'église « des Billettes », le scapulaire des frères rappelant la billette héraldique. Sur le miracle des Billettes, voir T. DE SAINT-RENÉ, *Remarques historiques données à l'occasion de la sainte hostie miraculeuse conservée dans l'église paroissiale de Saint-Jean-en-Grève*, Paris, 1725 ; P. DEMANN, « À propos de deux publications récentes sur le miracle des Billettes », *Cahiers sioniens*, 9, 1955, p. 73-78 ; M. ARONBERG LAVIN, « The Altar of *Corpus Domini* in Urbino : Paolo Ucello, Joos van Ghent, Piero della Francesca », *The Art Bulletin*, 49, 1967, p. 1-24 ; M. RUBIN, « Desecration of the Host : the Birth of an Accusation », dans D. WOOD éd., *Christianity and Judaism. Papers read at the 1991 Summer Meeting and the 1992 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, 1992, p. 169-185 ; EAD., *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Mediaval Jews*, New Haven-Londres, 1999.

7. Notamment par G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990, p. 195, et en dernier lieu par N. BÉRIOU, « Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIII[e] siècle », dans G. DAHAN dir., *Le Brûlement du Talmud à Paris. 1242-1244*, Paris, 1999, p. 231.

d'une telle question, et de considérer enfin le traitement intellectuel original qu'il réserva à ce fait divers.

« Assaut narratif » et *casus* quodlibétique

Au chapitre des forfaits sanglants imputés aux juifs et qui avaient donné lieu à des persécutions réelles, le motif de la profanation d'hosties apparaît comme intimement lié à l'accusation de meurtre rituel [8]. Ce sacrifice humain, censé fournir aux juifs le sang nécessaire à la préparation des pains azymes qu'ils consommaient à Pâques, se décrivait sous les espèces d'une répétition de la Passion [9]. L'accusation de profanation d'hosties est, comme l'a souligné Gilbert Dahan, strictement parallèle à celle de meurtre rituel : « La répétition de la Passion se [faisait] alors non par l'intermédiaire d'un homme, c'est-à-dire l'image de Dieu, mais pour ainsi dire directement dans la chair même de Dieu, matérialisée sous les espèces de l'hostie » [10]. Ce thème, plus tardif — la première affaire connue est datée de 1243 et se situe à Belitz, près de Berlin [11] —, se développe dans un contexte marqué par l'essor de la dévotion eucharistique, perceptible à Paris dès le début du siècle, par la réaffirmation vigoureuse du dogme de la transsubstantiation par le premier canon du concile de Latran IV [12], en 1215, et par la volonté de plus en plus affirmée d'isoler les juifs au sein même de la société chrétienne, seize ans avant l'expulsion de 1306.

C'est dans les statuts synodaux de l'évêque Eudes de Sully (1203) que l'on trouve la première mention de l'élévation de l'hostie et du calice pendant la messe, après la récitation des paroles de la consécration [13]. Ces statuts renferment également des dispositions très précises sur la conservation des espèces et la révérence qu'il convenait de leur témoigner [14]; les fidèles devaient notamment s'agenouiller sur le passage du Saint-Sacrement porté en viatique ou en

8. Accusation inaugurée par l'affaire Guillaume de Norwich, en 1144. Cf. G. LANGMUIR, « Thomas of Monmouth, Detector of Ritual Murder », *Speculum*, 59, 1984, p. 820-846.

9. G. DAHAN, *Les Intellectuels...*, p. 26-27.

10. *Ibid.*, p. 27.

11. D'après G. DAHAN, qui note que la première accusation, souvent citée, et située à Trani en 1220, n'est pas datée et ne consiste pas vraiment en une profanation d'hostie (*ibid.*, p. 27, n. 25). Sur la chronologie de ces accusations, voir P. BROWE, « Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter », *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, 34, 1926, p. 167-197 (spécialement p. 173-175 pour la liste des 48 accusations connues entre 1220 (?) et 1566).

12. Cf. R. FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, 1965, p. 343.

13. Cap. 80, dans O. PONTAL éd. et trad., *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle*, t. I : *Les Statuts de Paris et le synodal de l'Ouest (XIIIe siècle)*, Paris, 1971, p. 83. L'élévation semble avoir été généralisée en 1219 par Honorius III, qui enjoignit aux prêtres d'enseigner aux fidèles qu'ils devaient s'incliner au moment de l'élévation (*Liber Extravagantium* [*Extra*], 3, 41, 10, Fr. 642).

14. Cap. 15-25, dans O. PONTAL éd., *op. cit.*, p. 58-61. Le canon 20 du concile de Latran IV réaffirmait la nécessité de conserver l'eucharistie sous clef, pour la tenir « à l'abri de toute profanation ou violation téméraire » (cf. R. FOREVILLE, *op. cit.*, p. 357).

procession. Miri Rubin a rappelé que cette dévotion s'était tout particulièrement développée dans les régions situées entre le Brabant et la Champagne. Instituée dans le diocèse de Liège en 1246, suite à la vision de Julienne de Cornillon [15], la célébration de la Fête-Dieu fut inscrite dans la législation universelle de l'Église [16] par le pape Urbain IV — ancien archidiacre de Liège — quatre ans après un miracle eucharistique survenu à Bolsène; s'étant fait remettre la relique, le pape avait chargé Thomas d'Aquin, lecteur du couvent d'Orvieto entre 1261 et 1265, de composer l'office de la fête liturgique [17].

Les orientations nouvelles de la piété, liées à un « christianisme d'incarnation » [18] pour partie enraciné dans les exigences de la lutte contre les hérétiques, avaient stimulé une profonde dévotion pour le sacrifice du Christ commémoré à l'autel. Le souci de protéger des hosties plus souvent exposées cristallisa l'inquiétude suscitée par la présence des juifs au sein de la société chrétienne; il se traduisit notamment par des mesures destinées à les éloigner des temps et des lieux de la dévotion eucharistique : le canon 68 du concile de Latran IV leur interdisait ainsi de paraître en public pendant la semaine sainte [19], et la commune d'Avignon décréta en 1243 qu'aucun juif âgé de plus de neuf ans ne pouvait se trouver dans la rue, sous peine d'une amende de cinq sous, lorsque le corps du Christ y était porté en viatique aux malades [20]. L'essor de la dévotion eucharistique ravivait donc la perception du danger que représentaient les juifs en tant qu'adversaires des vérités chrétiennes [21]. Il contribue largement à expliquer l'émergence et la diffusion du thème de la profanation d'hosties.

Les récits de profanation d'hosties par les juifs se multiplièrent à la fin du XIIIe siècle. Presque toujours liés à des miracles, ils relatent la manifestation des propriétés eucharistiques, sous forme de chair ou de sang, à l'occasion de profanations, et constituent à ce titre des véhicules de l'instruction chrétienne [22] : en montrant que l'hostie pouvait être tourmentée, comme le Christ l'avait été sur la croix, et qu'elle pouvait saigner lorsqu'elle se trouvait en butte aux persécutions de profanateurs, ces récits rendaient accessible

15. Sur le rôle de Julienne de Cornillon dans l'institution de la Fête-Dieu, voir M. RUBIN, *Corpus Christi…*, *op. cit.*, p. 170 et en dernier lieu J.-P. DERVILLE, « Julienne de Cornillon à la lumière de son biographe », dans *Fête-Dieu (1246-1996), Actes du colloque de Liège, septembre 1996*, A. HAQUIN éd., Louvain-la-Neuve, 1999, p. 27-53.

16. Cf. M. RUBIN, *Corpus Christi…*, *op. cit.*, spécialement les chapitres III et IV (p. 164-287).

17. Cf. M. ARONBERG LAVIN, *loc. cit.*, p. 2, n. 14; voir également M. RUBIN, *op. cit.*, p. 185-196 et P.-M. GY, « L'office du *Corpus Christi*, œuvre de saint Thomas d'Aquin », dans ID., *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, p. 223-246.

18. Selon la formule d'A. VAUCHEZ, « Le christianisme roman et gothique », dans J. LE GOFF et R. RÉMOND dir., *Nouvelle histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1988, t. I, p. 394.

19. Latran IV, c. 68 (cf. R. FOREVILLE, *op. cit.*, p. 381).

20. Cf. M. RUBIN, *Gentile Tales…*, *op. cit.*, p. 30, n. 112.

21. *Ibid.*, p. 28-29.

22. Cf. M. RUBIN, *Corpus Christi…*, *op. cit.*, p. 108-129 (« Teaching the Eucharist with Miracles »).

l'abstraction de la présence réelle. Ils fournirent, simultanément, les armes idéologiques de ce que Miri Rubin a pu désigner comme un véritable « assaut narratif » contre les juifs. Les historiens ont longtemps pensé que le récit du « miracle des Billettes » constituait le prototype narratif des contes qui se diffusèrent après 1290 [23]. Gilbert Dahan a recensé les six séquences narratives dont ils se composent généralement : le juif — qui est presque toujours un prêteur sur gages — se procure une hostie par l'intermédiaire d'une chrétienne (qui l'a souvent elle-même reçue à l'occasion de la communion pascale) ; il lui inflige divers outrages ; l'hostie tourmentée manifeste alors ses propriétés eucharistiques ; le fait est dénoncé par des voisins chrétiens ou par la famille du profanateur ; suivent son emprisonnement, son procès et sa condamnation ; l'épilogue relate le plus souvent la mort du profanateur opiniâtre et parfois la conversion de sa famille [24].

Nicole Bériou a montré récemment que le prototype du récit ainsi composé correspondait en fait à un *exemplum* du recueil de sermons parisiens compilé par Raoul de Châteauroux [25] entre octobre 1272 et novembre 1273 [26]. Cet *exemplum*, extrait d'un sermon prêché aux simples gens par le franciscain Jacques de Provins au cours du Carême 1273, visait à manifester la *virtus* de l'eucharistie. Il comporte cinq des six narrèmes recensés par Gilbert Dahan : adversaires notoires de l'eucharistie, des juifs décident de la mettre à l'épreuve ; l'hostie consacrée [27] est successivement plongée dans l'eau bouillante (elle prend alors l'aspect d'un « très bel enfant qui joue avec l'eau bouillante » et reprend sa forme initiale lorsque les juifs tentent de le saisir), jetée au feu (où l'hostie demeure plus blanche que neige parmi les charbons ardents), puis transpercée au moyen d'un grand fauchard (elle saigne d'abondance). L'affaire est découverte à l'occasion d'un autre miracle [28] ; les juifs sont arrêtés et emprisonnés [29]. Plusieurs chroniques donnent diverses versions de ce récit. À la différence de l'*exemplum* de Jacques de Provins, toutes comportent un épilogue qui évoque, à de très rares exceptions près, la mort du

23. *Iohannis de Thilrode Chronicon*, *MGH Scriptores* XXV, Hanovre, 1880, repr. Stuttgart-New York, 1964, p. 578 ; *Ex brevi chronico ecclesiae S. Dionysii. Ad cyclos paschales*, dans *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* (ci-dessous abrégé *RHGF*), XXIII, p. 145-146 ; *De miraculo hostiae a iudeo Parisiis anno domini MCCXC multis ignominiis affectae*, *RHGF*, XXII, Paris, 1865, p. 32-33 ; *Extraits d'une chronique anonyme française finissant en 1308*, *RHGF*, XXI, Paris, 1855, p. 132-133 ; *Extrait d'une chronique anonyme finissant en 1380*, *RHGF*, XXI, p. 127 ; les *Grandes Chroniques de France*, J. VIARD éd., t. VIII, 1934, p. 144-145.

24. Cf. G. DAHAN, *Les Intellectuels...*, *op. cit.*, p. 28.

25. Qui fut l'un des premiers clercs étudiants hébergés au collège de Sorbonne.

26. N. BÉRIOU, « Entre sottises et blasphèmes... », *loc. cit.*, p. 226. Le texte de l'*exemplum* est édité en appendice de ce même article, p. 235-237.

27. Le détail importe pour la suite, et les juifs font jurer à la petite vieille dont ils l'obtiennent que l'hostie fournie a bien reçu la consécration, avant de lui remettre la somme d'argent promise en échange : *Dicis tu nobis supra legem tuam quod hoc est illud quod vestri sacerdotes dicunt se consecrare in altari ? — Sic. Et tradiderunt ei argentum* (« *Exemplum fratris Iacobi de Pruuinis* », éd. N. BÉRIOU, *loc. cit.*, p. 235).

28. *Ibid.*, p. 236.

29. *Ibid.*, p. 237.

juif sur le bûcher [30]. Le texte théologique occupe donc en quelque sorte une place intermédiaire entre l'*exemplum*, où Jacques de Provins affirme qu'il ignore le sort qui fut réservé aux juifs emprisonnés (*Quid fuerit factum de ispis, nescirem bene vobis dicere*), et les récits postérieurs à 1290, où se précise l'alternative de la conversion ou de la condamnation à mort. Le *casus* théologique commence donc là où s'arrête le récit exemplaire de 1273, sur la question du sort des juifs dénoncés et captifs, quoique celle-ci fût déjà tranchée dans les faits, à en croire les récits du « miracle des Billettes », par la mort des juifs de Saint-Jean-en-Grève désignés comme les auteurs de la profanation.

Il faut cependant souligner la singularité formelle du *casus* théologique. Le *casus*, qui correspondait à une méthode d'enseignement très répandue dans les écoles de droit de la fin du XIIe siècle, consistait dans l'exposé d'un problème lié à une situation particulière, dont la solution devait servir de modèle dans toutes les situations analogues. La forte représentation de questions qui s'apparentent à des *casus* dans les *Quodlibets* parisiens de la seconde moitié du XIIIe siècle [31] témoigne de ce que la discussion de cas pratiques n'avait pas été totalement abandonnée aux auteurs de sommes et manuels de confesseurs qui, à la suite du dominicain Raymond de Peñafort, eurent systématiquement recours à la méthode du *casus*. Depuis le début du XIIIe siècle, les théologiens avaient en effet intégré à leur enseignement la considération des situations concrètes [32]. Celles-ci entraient cependant dans des cadres d'énonciation spécifiques, propres à assurer à la détermination magistrale un certain degré de généralité et d'abstraction. Dans le *casus* qui nous occupe, le récit exemplaire de référence est en effet ramené à trois éléments essentiels (la profanation, le miracle eucharistique, la conversion et le baptême du juif) et dépouillé de ses éléments concrets, des indications de noms, de temps ou de lieu qu'il pouvait éventuellement contenir. La narration cédait ainsi la place à la mention sèche de faits logiquement reliés : l'hostie saignait parce qu'elle avait été frappée, le juif se convertissait à la vue du miracle.

Ce qu'il faut surtout noter, c'est que le cas exposé au cours de la dispute quodlibétique faisait explicitement mention de la conversion du juif, alors que les chroniques ultérieures insistent au contraire sur l'opiniâtreté dont le profanateur avait fait preuve ; l'un de ces récits relate ainsi que les deux sergents qui

30. Dans la *Chronique de Jean de Thilrode*, qui fait figure d'exception, le juif « se convertit à la foi avec toute sa famille » (*loc. cit.*, p. 578), et dans la *Chronique abrégée de Saint-Denis*, certains des juifs profanateurs sont baptisés (*loc. cit.*, p. 146). En revanche, dans le *De miraculo hostiae...*, le juif « *pertinax* » est brûlé, sa femme et ses enfants sont convertis (*loc. cit.*, p. 33) ; dans les *Extraits d'une chronique anonyme française finissant en 1308*, le juif est brûlé à Paris, « en la place aux pourceaulx » (*loc. cit.*, p. 133) ; dans l'*Extrait d'une chronique anonyme finissant en 1380*, le juif est « condempné à mort » (*loc. cit.*, p. 127) ; dans les *Grandes Chroniques de France*, « ledit juif fut condampné à mourir et fu ars devant tout le peuple », l'évêque fit baptiser sa fille, âgée de sept ans, « et la fist demourer avec les Filles Dieu à Paris » (*loc. cit.*, p. 145).

31. Cf. L. BOYLE, « The *Quodlibets* of St Thomas and Pastoral Care », dans *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law. 1200-1400*, Londres, 1981, p. 245.

32. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XIIe-XVIe siècles), Analecta Medievalia Namurcensia*, 13, 1962, p. 39-40.

étaient venus arrêter le juif dénoncé « trouvèrent que *rien n'estoit son cuer changié* de despit faire à Nostre Sauveur, pour chose qu'il eust veue ; ains l'avoit puis féru *par plusieurs fois* du coustel et remis en l'eaue froide, qui, en telle manière comme la première, estoit devenue toute vermeille [...]. Dont fut le juif prins et mis en prison ; si recongneut le fait, *sans avoir repentance ;* et pour ce il fut art à Paris, en la place aux pourceaulx, comme tirant *de dur cuer et de mauvais couraige* » [33]. Dans ces chroniques, la multiplication des outrages infligés à l'hostie témoigne d'un endurcissement dans l'erreur que confirme le refus de la conversion. Le *casus* théologique paraît plus proche, à cet égard, de l'*exemplum* de Jacques de Provins, où toute l'affaire était révélée par une lettre adressée par les profanateurs perplexes aux juifs plus savants d'une ville proche, pour connaître leur opinion sur les faits miraculeux dont ils avaient été témoins et savoir s'il y avait lieu d'embrasser la foi chrétienne [34]. Mais à la différence du récit exemplaire, le *casus* théologique intégrait la conversion du profanateur comme un fait certain. Cet élément fondait le questionnement et créait la possibilité du débat.

La « juridiction intellectuelle » du théologien : enjeux et critères de l'examen d'un cas limite

L'interrogation ne portait pas plus, en effet, sur la réalité de la profanation que sur la possibilité de la manifestation miraculeuse des propriétés eucharistiques. La croyance populaire était introduite à titre de postulat dans le débat savant, aussi simplement que le serait l'accusation de profanation dans la bulle pontificale du 17 juillet 1295 par laquelle Boniface VIII autorisait un bourgeois de Paris, Rainier Flameng, à construire une chapelle « à l'endroit où certains juifs poignardèrent une hostie qu'ils mirent dans un chaudron d'eau bouillante » [35]. En revanche, la mention de la conversion et du baptême du juif, dans le *casus* théologique, permettait de douter de la légitimité de la sanction pénale que l'Église appliquait normalement aux profanateurs. Ainsi, ce cas limite paraissait justifier l'intrusion du théologien dans le domaine de la pratique judiciaire de l'Église, et illustrait la prétention qu'il avait d'élaborer les normes et de tracer les limites de la justice rendue par les tribunaux ecclésiastiques.

Un autre texte quodlibétique [36], où Henri de Gand légitimait les interventions occasionnelles du pape dans les affaires temporelles, permet peut-être de

33. *Extraits d'une chronique anonyme française finissant en 1308*, *RHGF*, XXI, p. 133 (c'est moi qui souligne).

34. *Mittamus eis hanc hostiam cum litteris declarantibus omnia que circa hoc contigerunt, et quod parati sumus tenere opinionem suam super hoc, et forte fidem christianorum si ipsi velint* (N. Bériou, *loc. cit.*, p. 236).

35. Cf. A. Thomas, M. Faucon et G. Digard éd., *Registres de Boniface VIII*, t. I, Paris, 1907, n° 441, col. 156-157.

36. Henri de Gand, *Quodlibet* VI, 23 (G. A. Wilson éd., *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, t. X, p. 210-222, spécialement p. 216-217 et 221).

comprendre, par analogie, que les universitaires se fussent estimés compétents en des matières qui excédaient apparemment les limites de leur domaine propre. Si le pontife, *superior iudex* dans les affaires spirituelles, ne possédait pas de juridiction ordinaire dans le domaine temporel, qui avait été confié aux rois, il pouvait et devait néanmoins, pour certaines raisons et dans certains cas, y exercer son pouvoir de juridiction. Au premier rang des raisons propres à justifier de telles interventions, Henri de Gand invoquait, d'après le *Deutéronome* [37], les cas « difficiles ou ambigus » qui nécessitaient que l'on eût recours au jugement de l'Église. Il reprenait en outre, pour qualifier les rapports du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, la métaphore aristotélicienne de l'architecte et de l'artisan qu'il avait déjà employée dans son premier *Quodlibet* [38] pour comparer les fonctions du théologien et du simple prêtre : en vertu de sa science des principes (c'est-à-dire du *propter quid*), le pape devait donner des lois aux princes et ne devait recevoir aucune loi qu'il n'eût lui-même préalablement approuvée. Comme les papes — voire contre eux — les universitaires pouvaient justifier leurs irruptions occasionnelles dans des domaines extra-universitaires pour des raisons impérieuses et pour résoudre des cas particulièrement difficiles ou ambigus ; comme eux, ils pouvaient se prévaloir du caractère architectonique de leur fonction pour produire des normes et soumettre — du moins théoriquement — les législateurs et les juges à leur contrôle. L'examen du cas limite du profanateur d'hostie converti à la vue du miracle eucharistique éclaire ainsi la liberté intellectuelle dont les théologiens universitaires pouvaient jouir, en vertu de leur aptitude supérieure à résoudre les cas « difficiles et ambigus » qui leur étaient notamment soumis à l'occasion des disputes quodlibétiques. La question elle-même suggérait en l'occurrence que le théologien était habilité à contester le bien-fondé de la pratique judiciaire de l'Église, en réaffirmant les principes qui devaient la guider et en lui apportant, le cas échéant, des corrections théoriques.

Ce cas limite témoigne en outre de la prétention des théologiens à faire entrer les juifs dans les cadres normatifs qu'ils élaboraient pour la société chrétienne. Ce paradoxe se résout partiellement si l'on rappelle la position tout à fait singulière que les juifs occupaient dans la société médiévale ; ils étaient en effet « dans la société (contrairement à tous les autres non-chrétiens), mais hors de l'Église (contrairement aux hérétiques) ; d'où une réelle difficulté » [39]. Dans la mesure où les juifs se trouvaient en dehors de l'Église, pouvait-il y avoir une législation canonique qui les concernât ? [40] Une première solution avait consisté à ne les considérer que dans leurs rapports avec les chrétiens ; d'où la

37. *Dt.* 17, 8-9.

38. Henri de Gand, *Quodlibet* I, 35 (R. Macken éd., *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, t. V, 1979, p. 195-202).

39. G. Dahan, *Les Intellectuels...*, *op. cit.*, p. 104.

40. Sur les difficultés d'élaboration d'une législation canonique sur les juifs, voir *ibid.*, p. 104-113.

relative dispersion des textes sur les juifs dans le *Décret* de Gratien [41]. La situation était perçue différemment au XIIIe siècle. Le regroupement des mesures, dans le *Liber extra*, au titre *De Iudeis* [42], traduisait à la fois l'effort d'isolement matériel des juifs par l'Église et l'idée qu'elle avait sur eux un certain pouvoir de juridiction. C'est cette idée qui sous-tend l'argument, invoqué par l'*opponens* lors de la dispute de 1290, favorable à la répression par la justice publique du délit commis contre le Christ : « Si ce juif n'était pas puni pour ce délit par la justice publique selon la loi chrétienne, alors ce méfait resterait impuni, parce que les juifs ne le puniraient pas selon leur loi » [43]. Cette question quodlibétique témoigne donc en particulier de ce que les théologiens, ayant pris acte de l'évolution du discours canonique sur les juifs, entendaient les soumettre à cette sorte de juridiction intellectuelle qu'ils prétendaient exercer sur l'ensemble de la société — prétention qu'illustre, à sa mesure, l'expression trois fois répétée par Henri de Gand de « *iudeus noster* » [44]. Le *Quodlibet*, qui représentait l'un des lieux par excellence du questionnement des intellectuels chrétiens sur les juifs [45], est à cet égard une source particulièrement précieuse. La question se pose néanmoins de savoir si le sujet de la question posée à Henri de Gand était bien un juif. Le *casus* expose clairement, en effet, la modification subie par le justiciable : si c'était un juif qui avait commis le délit, n'était-ce pas un chrétien qui encourait la peine, puisque c'est l'effet du délit même — l'effusion de sang provoquée par la profanation — qui avait conduit le juif à la conversion et au baptême ? L'idée de prise en charge globale de la société par le théologien conserve néanmoins sa pertinence, dans la mesure où c'est l'intention du juif profanateur qui devait constituer le critère décisif de la détermination magistrale.

De fait, l'intention prêtée à l'agent formait — comme dans le cas, traité ailleurs par Henri de Gand, de l'homicide en état d'ivresse [46] — le critère

41. G. DAHAN fournit la liste des références des textes du *Décret* sur les juifs, *ibid.*, p. 114-115.

42. *Extra*, 5, 6, 1-5 (Fr. 771-773); 7-9 (Fr. 773-774); 13-16 (Fr. 775-777); 18-19 (Fr. 778); pour la liste de l'ensemble des décrétales concernant les juifs, voir G. DAHAN, *Les Intellectuels...*, *op. cit.*, p. 116-117.

43. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, 15 (*éd. cit.*, f° 570 v°). Cf. G. DAHAN, *Les Intellectuels...*, *op. cit.*, p. 105.

44. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, 15 (*éd. cit.*, f° 572 r°-572 v°). Cette expression fait écho à celle de « *Iudei nostri* ». Dans l'accord entre Philippe Auguste et le comte de Champagne qui scella, en 1198, la réadmission des juifs expulsés par le roi en 1182, cette expression traduisait leur changement de statut : les juifs cessaient d'être des citoyens libres pour devenir la propriété du roi ou de seigneurs (cf. G. DAHAN dir., *Le Brûlement du Talmud, op. cit.*, p. 9).

45. Cf. G. DAHAN, *Les Intellectuels..., op. cit.*, p. 104 ; P. BILLER, « Views of Jews from Paris around 1300 : Christian or « Scientific » ? », dans D. WOOD éd., *Christianity and Judaism, op. cit.*, p. 187-207 (voir notamment p. 202-205 la liste chronologique des *Quodlibets* relatifs aux juifs, des années 1230 au début du XIVe siècle).

46. HENRI DE GAND, *Quodlibet* III, 26 : *Utrum committens homicidium in ebrietate peccet*, Paris, 1518, f° 84 r°-87 r°. Je me permets de renvoyer sur cette question à ma thèse, *Un « troisième pouvoir » ? Pouvoir intellectuel et construction des normes à l'Université de Paris à la fin du XIIIe siècle*, Paris, EHESS, décembre 1999, p. 477-492.

essentiel de la norme pénale que le maître était appelé à élaborer. On observera, à travers le traitement que le théologien réserve au fait divers, le progrès de la notion de responsabilité individuelle, dans un contexte qui a vu se développer, depuis le XIIe siècle, l'attention portée à la conscience, à l'intention, à la volonté et au consentement du sujet. C'est précisément dans cette dimension individuelle que les théologiens appréhendèrent, la plupart du temps, les actes humains évoqués par les cas qui leur étaient soumis. Toutefois, la plupart des arguments invoqués au cours de la dispute privilégiaient la considération de l'infraction objective que constituait la profanation de l'hostie. Le risque de l'impunité, celui des conversions fictives, exclusivement destinées à échapper au châtiment des crimes commis avant le baptême (et notamment des crimes contre l'Église, dans le cas des infidèles), et la distinction entre la faute (remise par le baptême) et la peine (qui liait en dépit du baptême), formaient la matière de cinq arguments en faveur de la punition du profanateur converti. Un seul argument *contra* s'attachait hardiment à l'intention du sujet, en admettant son incrédulité à titre de justification : « Ce juif croyait que cette hostie n'était pas consacrée, parce qu'il tenait pour nulle la foi des chrétiens en sa consécration » [47].

Les termes d'une prise de position originale : la profanation d'hosties entre outrage et expérience

Si Henri de Gand ne devait pas admettre entièrement la justification proposée par l'argument *contra*, c'est toutefois par l'examen de l'intention du profanateur qu'il s'efforça, en premier lieu, de mesurer la gravité de son péché. Si le juif avait tourmenté l'hostie par pure malice (*ex pura malitia*), dans l'intention d'outrager le Christ vénéré par les chrétiens sous la forme de l'hostie, il avait très gravement péché contre la loi chrétienne. Si, en revanche, son acte avait été mû par le doute (*ex dubietate*), et par l'attente d'un signe par lequel Dieu lui révélerait peut-être le caractère saint que les chrétiens prêtaient à l'hostie, Henri de Gand estimait que le péché était moins grave, quoiqu'il fût absolument illicite, selon la loi chrétienne [48] comme selon la loi juive [49], de tenter Dieu [50]. Si la malice portait à l'outrage et définissait l'acte comme un péché passible d'une peine, le doute était donc admis comme point de départ d'une expérience (*experientia*), car il était permis « à quelqu'un qui n'est pas encore converti à la foi chrétienne, d'éprouver l'efficacité de la loi chrétienne ». Si le juif s'était livré à cette expérience « dans un esprit de discernement », par l'examen, la comparaison, l'exercice de la droite raison, son péché s'en trouvait diminué [51].

47. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, 15 (*éd. cit.*, f° 570 v°).
48. *Mt.* 4, 7.
49. *Dt.* 6, 16.
50. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, 15 (*éd. cit.*, f° 571 r°).
51. *Ibid.*

L'hypothèse du théologien fait écho à certains détails spécifiques de l'*exemplum* de Jacques de Provins. Visant essentiellement à illustrer l'incrédulité des juifs, dont son récit faisait les « adversaires désignés et exclusifs du dogme de la transsubstantiation » [52], le prédicateur avait en effet attribué la profanation au scepticisme — qui conduisait les juifs de son *exemplum* à vérifier si le Dieu des chrétiens était vraiment un homme, comme les chrétiens le disaient — plus qu'à la simple volonté de destruction. Le champ lexical de la recherche (*discernere*, *examinare*, *comparare*, *experiri*) [53] ouvert par le théologien grâce à la notion de doute, renvoie aux termes qu'avait employés Jacques de Provins (*accipere experimentum*, *probare*, *inspicere*) [54].

De façon surprenante, la mise à l'épreuve de la vérité de la foi chrétienne par le juif semblait trouver une forme de légitimité dans sa proximité avec la démarche du théologien lui-même : la scolastique ne se définissait-elle pas comme une quête de la vérité et ne s'ordonnait-elle pas au souci de la mieux fonder en la « mettant en question(s) » ? Décrite dans les termes de l'investigation rationnelle qui caractérisait la pratique intellectuelle universitaire, la quête de la vérité à laquelle se livrait le juif mû par le doute diminuait le péché lié à la profanation objective. Henri de Gand étayait cette idée de l'expérience et de l'autorité d'Augustin, qui, « avant sa conversion, [avait] examiné la loi chrétienne, et [l'avait préférée] après avoir découvert qu'elle était plus conforme à la raison que les autres lois », et qui s'était, par ailleurs, adressé aux Manichéens dans ces termes : « Il n'est rien chez vous qui m'attire ni ne me retienne, mais seule retentit la promesse de la vérité. Si celle-ci était montrée d'une manière si manifeste qu'on n'en pût douter, il faudrait la préférer à toutes les choses qui me font professer la foi catholique. Mais si elle promet seulement et ne montre rien, nul ne me détachera de cette foi qui lie mon esprit à la religion chrétienne par des nœuds si forts et si nombreux » [55].

En présentant la profanation comme l'étape décisive d'une enquête qui devait mener le juif à la conversion, Henri de Gand la justifiait en quelque sorte d'un point de vue heuristique. Le délit était requalifié en expérience dès lors qu'il procédait du doute *de sua perfidia* par lequel le juif commençait à *tendere ad veram fidem* [56]. Cecil Roth, dans un article de 1938, a souligné le paradoxe qui minait selon lui l'accusation de profanation d'hosties ; la profanation eût en effet supposé que les juifs crussent à la présence du Christ dans l'hostie, et voulussent véritablement porter atteinte au corps du Christ en la tourmentant [57].

52. Cf. N. BÉRIOU, *loc. cit.*, p. 227. La polémique entre juifs et chrétiens au sujet de l'eucharistie, inaugurée au milieu du XIIIe siècle, ne se développa véritablement qu'au siècle suivant : cf. G. DAHAN, *op. cit.*, p. 502-503 et en dernier lieu M. RUBIN, *Gentile Tales, op. cit.*, p. 93-103.

53. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, 15 (*éd. cit.*, f° 571 r°).

54. Cf. N. BÉRIOU, *loc. cit.*, p. 235.

55. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, 15 (*éd. cit.*, f° 571 r°) ; AUGUSTIN, *Contra epistolam Manichei quam vocant fundamenti*, § 4, J. ZYCHA éd., CSEL 25, 1891, p. 196.

56. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, 15 (*éd. cit.*, f° 571 r°).

57. C. ROTH, « The Medieval Conception of the Jew : a New Interpretation », dans I. DAVIDSON éd., *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, New York, 1938, p. 180-182.

Henri de Gand faisait de ce paradoxe l'une des hypothèses les plus fécondes de sa démonstration, en supposant que le juif qui profanait l'hostie avait déjà commencé à douter de sa propre foi et à croire en la consécration de l'hostie. Le délit ne résidait plus, dès lors, que dans l'attente illicite du miracle. Dans ces conditions, le théologien estimait que la moindre gravité du péché justifiait que son auteur fût moins sévèrement puni, si toutefois l'Église pouvait acquérir la certitude que la profanation relevait de l'expérience, et non de l'outrage.

La considération de la sincérité de la conversion, qui déterminait l'admission au baptême et la suspension ou la mitigation des peines encourues, complétait l'examen des intentions prêtées au juif. S'il n'avait demandé le baptême qu'après avoir été accusé de son crime et éventuellement emprisonné, on pouvait légitimement penser qu'il ne l'avait fait que pour échapper à la peine capitale ; il fallait refuser, en conséquence, de l'admettre au baptême et lui infliger les peines prévues — à moins que ne fussent apparus des signes de la sincérité de sa conversion. De la même façon, si, après son baptême, des indices certains permettaient d'établir que sa conversion était feinte, aucun espoir de réconciliation avec l'Église ne lui était permis ; il encourrait au contraire une punition plus sévère, pour avoir ajouté au péché de la profanation de l'hostie celui d'avoir trompé l'Église dont il avait reçu le baptême.

Le théologien affirmait, en revanche, que le juif sincèrement converti était parfaitement réconcilié avec l'Église qu'il avait offensée et avec les chrétiens en tant qu'ils étaient membres du corps de l'Église. Celle-ci se l'était adjoint, par le baptême, comme « membre sain », et l'avait lié à ses autres membres « par le lien de la charité », scellant une réconciliation qui excluait la considération du crime et la nécessité du châtiment [58]. Le baptême assumait, dans la réconciliation du juif avec l'Église, le rôle de « ces repas dans lesquels les hommes ont coutume de se réunir amicalement », où « la parfaite amitié » et la « conversation familière » font oublier l'offense et assurent la réconciliation, ou encore du mariage de réparation, par lequel un homme consentait à prendre pour épouse la femme qu'il avait déflorée. Dans les deux cas, la réparation du tort causé supprimait la possibilité d'une action en justice [59]. De ce fait, il apparaissait à Henri de Gand que ç'eût été faire gravement injustice au juif, baptisé à la suite d'une conversion sincère, que de lui infliger une punition, même légère, car l'Église ne devait punir que les hommes incorrigibles, « qui sont des membres putrides [...] qu'il faut retrancher pour qu'ils n'infectent pas les autres membres » [60]. S'appuyant sur l'autorité d'Augustin, le théologien rappelait ainsi que le principe de toute justice légitimement exercée résidait dans le souci de corriger les hommes. Or le juif avait pleinement accompli la satisfaction requise en se mettant au service de Dieu et de l'Église ; en tant que

58. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, 15 (*éd. cit.*, f° 571 r°).

59. *Ibid.*, f° 571 v°.

60. *Ibid.* L'image du « membre putride » susceptible de corrompre tout le corps était alors fréquemment évoquée par la théologie, le droit canon et la littérature pénitentielle pour justifier la peine de mort.

« fils et serviteur très dévoué », il méritait donc d'être traité avec la plus grande douceur, à la différence d'un juif qui, à la vue du miracle, ne se serait pas converti [61].

Presque toutes les objections soulevées au cours de la dispute se trouvaient ainsi résolues : la profanation n'était pas restée impunie, dans la mesure où le baptême sincère avait valeur de satisfaction envers Dieu et envers l'Église; l'accent était placé sur la « bonne volonté » du juif, qui l'avait déterminé, par la réception de ce sacrement, à se punir lui-même en devenant « l'esclave perpétuel de Dieu ». À l'argument qui dénonçait les baptêmes qui n'eussent été demandés que par crainte des châtiments, Henri de Gand répondait que si cette intention était décelée, le baptême devait être refusé et les peines prévues infligées. À l'argument selon lequel le baptême remettait le péché, mais non la peine, il répondait que la peine n'était certes pas supprimée par l'« efficacité sacramentelle du baptême », mais qu'elle l'était par la « bonne volonté » par laquelle le profanateur aspirait à devenir membre de l'Église et s'astreignait ainsi à servir perpétuellement le Christ et l'Église, ce qui lui valait l'indulgence et la réconciliation de celle-ci [62].

Henri de Gand consacrait de plus amples développements à la résolution de l'objection plus générale qui portait sur l'impunité des crimes — vol ou homicide — commis avant le baptême [63]. Il distinguait, à cet égard, les crimes commis contre l'Église ou contre les chrétiens en tant que membres du corps ecclésial des crimes commis contre des personnes privées. Ceux-ci devaient être sanctionnés, en dépit du baptême, par des peines temporelles. La distinction entre la satisfaction accomplie envers Dieu et la satisfaction accomplie envers les hommes, empruntée à deux éminents juristes du XIIIe siècle [64], permettait au maître d'interpréter la norme juridique qui prescrivait que les délits perpétrés avant le baptême fussent effectivement punis : cette norme s'appliquait aux injustices commises contre des personnes privées. Le baptême assurait certes la rémission des péchés et par conséquent des peines spirituelles *quoad Deum*, mais ne supprimait pas les peines qui devaient compenser le préjudice subi par une personne privée dont un parent aurait été tué ou un bien dérobé. De la même façon, il ne supprimait pas les droits qui s'exerçaient sur le nouveau converti avant son baptême (la servitude, par exemple), à moins que ces droits ne fissent obstacle à la foi et aux bonnes mœurs. Ainsi, il conviendrait de priver une femme infidèle des droits qu'elle exerçait, en vertu du mariage, sur son époux converti, si elle offensait Dieu ou incitait son époux au péché mortel. De la même façon, le juif converti pouvait être légitimement délié de la peine de mort qu'il eût encourue avant son baptême, dans la mesure où cette peine, en le privant de la vie à laquelle il avait été appelé par le baptême,

61. HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, 15 (*éd. cit.*, f° 571 v°).
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*, f° 572 r°.
64. HOSTIENSIS, *In Decretalium librum commentaria*, Venise, 1581, repr. Turin, 1965, vol. 2, f° 46 r° b ; INNOCENT IV, *In quinque libros decretalium*, Venise, 1518, f° 199 r° b.

s'opposait à ce qu'il pût observer les commandements de Dieu. Le théologien ajoutait que même si le droit de l'Église avait été si strict que le juif ne pût être soustrait à la punition, il ne devait en aucun cas être frappé d'une condamnation à mort ; s'appuyant, à nouveau, sur l'autorité d'Augustin, le théologien répétait que la justice devait réserver la peine capitale à ceux dont on ne pouvait espérer qu'ils pussent jamais se corriger. En définitive, ce n'était donc pas son incrédulité qui justifiait que le juif profanateur pût échapper à la peine de mort, mais le fait qu'il se fût amendé par une conversion sincère qui faisait de lui « le fils et le serviteur très dévoué de l'Église ».

Subtile, parce que située dans un ordre théorique où la formulation d'hypothèses, la hiérarchisation des problèmes et la pratique de la distinction autorisaient la nuance, la solution doctrinale élaborée par le théologien en 1290 n'en participe pas moins à la tradition textuelle liée au thème de la profanation d'hosties, et en particulier au « miracle des Billettes ». Par la technique du *casus*, le fait divers, sous-tendu par une croyance populaire liée à l'essor de la dévotion eucharistique, était entré à l'Université.

Partant de prémisses qui lui avaient peut-être été suggérées par l'*exemplum* de Jacques de Provins, antérieur à l'affaire qui formait le référent immédiat de la question, Henri de Gand se distanciait toutefois de l'optique didactique du prédicateur pour adopter l'optique judiciaire du directeur de conscience. En fondant sa construction théorique sur le critère de la volonté individuelle et de l'intention intérieure, le théologien paraissait en effet vouloir aligner les principes de la justice sur ceux qui devaient présider, depuis Latran IV, au sacrement de pénitence [65], et calquer le for externe sur le for interne. À cet égard, le rappel des principes qui devaient idéalement gouverner la pratique judiciaire de l'Église semblait mettre en cause la pratique commune dont les récits du « miracle des Billettes » postérieurs à 1290 se font l'écho.

Mais si Henri de Gand requalifiait la profanation d'hostie en expérience de la vérité chrétienne, privilégiait l'hypothèse d'une conversion authentique du juif sous l'effet du miracle et déniait ainsi toute légitimité à une condamnation à mort qui ne se fût fondée que sur l'ordre extérieur des faits, sa détermination quodlibétique n'en avait pas moins une faible portée pratique : elle reposait essentiellement sur le discernement et la prise en compte des marques de sincérité données par un juif qui n'avait d'autre alternative, en l'occurrence, que la conversion ou la mort.

65. Cf. Latran IV, c. 21 (trad. R. FOREVILLE, *op. cit.*, p. 357-358).

Henri de Gand, *Quodlibet* XIV, 15

Paris, BnF, ms. lat. 15358 (f° 358 v° b-359 v° b) = M.
Éd. Paris, 1518 (f° 570 v°-572 v°) = P.

Texte latin

Utrum iudeus pungens hostiam consecratam, qui videns sanguine emergente ex puncturis ipsam rubescere, et viso miraculo convertitur et baptizatur, debeat pro isto delicto puniri a iustitia publica.

Sequuntur quaesita de poenis. Primum de poena infligenda [i] uni singulari persone, utrum scilicet iudeus pungens hostiam consecratam, qui videns sanguine emergente ex puncturis ipsam rubescere, et viso miraculo convertitur et baptizatur, debeat pro isto delicto puniri a iustitia publica.

Circa primum arguitur quod dictus iudeus dicto modo [ii] pro dicto delicto post baptismum receptum sit puniendus, sic. Iudeus committens contra suam legem puniendus est secundum illam. Ergo et committens contra legem christianam, similiter secundum illam puniri debet. Quare, cum in [iii] dicto facto commiserit contra legem christianam, ergo, etc.

Item. Nisi iudeus iste super dicto facto puniretur a publica iustitia secundum legem christianam, tunc maleficium illud maneret impunitum, quia iudei non punirent illud secundum legem suam. Illud autem est inconveniens. Ergo, etc.

Item. Si propter baptismum susceptum non puniretur, tunc multi infideles solo metu mortis facientes se baptizari, effugerent per hoc poenas pro illis que commiserunt in Ecclesiam.

Item. Baptismus non tollit poenam, sed culpam tantum, quia non tollit irregularitatem contractam ex bigamia ante baptismum. Ergo cum hanc poenam non tollat, adhuc est illi infligenda. Ergo, etc.

Item. Tunc non esset puniendus pro furto aut homicidio quod ante baptismum commissiset, quod [iv] est inconveniens. Ergo, etc.

Contra. Iudeus iste dictam hostiam credebat fuisse non consecratam, quia credebat fidelitatem [v] consecrationis quam christiani illi adhibent nihil esse. Sed christianus pro punctione hostie quam crederet non consecratam non esset puniendus per iustitiam publicam, quia aut nihil, aut modicum peccaret. Quare nec similiter pro illa punctione a iustitia publica puniendus est iudeus, quia aut nihil, aut modicum in ista peccavit.

Dico primo distinguendo de modo peccandi in dicta punctione hostie consecrate quoad intentionem iudei [P 571 r°] pungentis. Quia aut pungebat eam ex pura malitia, animo scilicet inferendi contumeliam Christo quem christiani colunt sub speciebus hostie; et tunc gravissime peccavit, sed solum in legem christianam et non in legem iudeorum iuxta illorum estimationem; aut pungebat eam ex dubietate, an scilicet talis sanctificatio esset in illa qualem christiani credunt illi inesse, animo scilicet experiendi per aliquod signum forte apparens a Deo, an ita esset; et tunc adhuc graviter peccavit, tentando scilicet Deum, et non solum in legem christianam novi testamenti, sed etiam in legem iudeorum veteris testamenti, et hoc etiam iuxta aestimationem iudeorum, quia in

i. [infligenda] infligencia *M*.
ii. [dicto modo] *om. P.*
iii. [in] *om. P.*
iv. [quod] hoc *P.*
v. [fidelitatem] in fidelitatem *M*.

lege veteris testamenti scriptum est : *Non tentabis Dominum Deum tuum*, Deut. VI [vi]. Et repetitum est a Christo in novo testamento, Matth. III [vii]. Sed credo quod minus peccasset si intentione experiendi illud fecisset quam si intentione contumeliam inferendi, eo quod nondum converso ad fidem christianam licet experiri efficaciam legis christiane, et hoc mentis discretione, ipsam examinando et aliis legibus comparando secundum preeminentiam in congruendo et concordando iudeo recte rationis, quemadmodum Augustinus ante suam conversionem examinavit legem christianam, et illam preelegit postquam magis rationabilem ceteris legibus invenit, ut enim dicit in principio libri *Contra epistolam fundamenti : Ego evangelio non crederem* [M 359 r°a], *nisi me Ecclesie catholice commoveret auctoritas*, et postquam paulo prius annumeraverit per que Ecclesie auctoritas movit ipsum ad credendum, convertens sermonem ad Manicheos, dicit sic : *Apud vos autem, ubi nihil horum est quod me invitet ac teneat, sed sola personat pollicitatio veritatis ; quam si tam manifesta monstratur, ut in dubium venire non possit, preponenda est illis rebus omnibus quibus in catholica teneor. Si autem tantummodo promittitur et non exhibetur, nemo me movebit ab ea fide que animum meum tot et tantis nexibus Christiane religioni astringit* [viii]*;* et ut testatur in principio *De vera religione*, eadem commoverent modo ad conversionem ad fidem christianam veros philosophos si reviviscerent [ix]. Mentis ergo discretione licet veritatem legis et fidei christiane experiri, quia sic nullus experiri querit nisi dubius factus de sua perfidia, per quod incipit tendere ad veram fidem. Experiri autem super hoc miraculum a Deo expectendo [x], illud omnino illicitum est, sicuti forte experiri voluit iste iudeus, in quo multum peccasset, minus tamen, ut estimo, quam si illud ex malitia fecisset ; et multo minus puniendus esset pro isto commisso per Ecclesiam post eius conversionem si propter experientiam illud commissiset quam si propter contumeliam, si tamen super hoc certificari potuisset, etsi propter illud post baptismum puniendus esset, de quo tamen non est dubium, quoniam puniendus fuisset si converti noluisset, quia non sunt permittendi agere iudei vel docere aut scribere in contumeliam Christi, si super hoc Ecclesia instrui posset, licet permittantur historialiter exponere et docere vetus testamentum et alia cerimonialia veteris legis exercere.

Sed postquam converti voluit, advertendum est an commotus miraculo dicto ad Ecclesiam se divertit petens baptizari prius quam impingeretur illi tale facinus, et priusquam pro isto ad carcerem traheretur, an non petivit baptizari nisi postquam calumniatus fuerit super dicto crimine, et forte ad carcerem tractus. Si secundo modo, magna presumptio fuisset quod non nisi propter metum mortis et fugam eiusdem baptizari voluisset, ut per hoc evadere potuisset [xi], et tunc nequaquam ad baptismum assumi debuisset, nisi probabilibus [xii] indiciis apparuisset ipsum vere conversum fuisse, et non timore mortis baptismum petisse. Aliter enim fictus reputari debuit, et ad baptismum

vi. *Dt.* 6, 16.

vii. *Mt.* 4, 7.

viii. AUGUSTIN, *Contra epistolam Manichei quam vocant fundamenti*, § 4, J. ZYCHA éd., Hague, Vienne, Leipzig, 1891 (CSEL 25), p. 196.

ix. AUGUSTIN, *De vera religione*, V, 7, K.-D. Daur éd., Turnhout, 1962 (CCSL 32), p. 92 : *Ita si hanc vitam illi viri nobiscum rursus agere potuissent, viderent profecto, cuius auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt.*

x. [expectendo] expetendo *P.*

xi. [potuisset] posset *P.*

xii. [probabilibus] probabilius *P.*

non recipi, sed potius ad poenas trahi. Si primo modo, aut si forte probabilibus [xiii] indiciis apparere potuit ipsum non ficte et metu mortis baptismum petisse, sed tanquam vere penitentem, amore fidei christiane, omnino recipi debuit ad baptismum.

Et tunc restat dubium propositum, an baptizatus puniri deberet pro dicto commisso, et hoc per iustitiam publicam pena corporali, quali puniendus fuisset si converti noluisset, puta mortis, quia de pena spirituali a Deo infligenda pro dicto commisso certum est quod per baptismum remissa est omnino cum peccato, si tamen non ficte baptismum assumpsit.

Et hic distinguendum puto, quia aut constare potest per aliqua certa indicia post receptum baptismum quod fictus accessit ad illum, et tunc dico quod non est reconciliatus in aliquo Ecclesie, et puniendus est acrius quam ante baptismum, quia cum precedenti peccato additum est presumptive peccatum fraudis quo decepit Ecclesiam cum ei contulit baptismum ; aut econtrario constat per contraria indicia quod firmiter stat in eo quod assumpsit, et quod vere ad baptismum accessit, et tunc dico quod commissum istud quatenus pertinet punitio ipsius ad Ecclesiam sive ad legem christianam, quia scelus peccati illius commissum est in totum corpus Ecclesie et in quemlibet existentem in illa inquantum est membrum Ecclesie, licet non ut est persona singularis, emenda in punitione illius facienda est [xiv] toti Ecclesie et cuilibet in ea in quantum est membrum eius. Nunc autem postquam suscepit eum [xv] Ecclesia ad baptismum, et per hoc eum sibi adiunxit ut membrum sanum, et similiter ceteris membris suis coniunxit atque astrinxit vinculo charitatis, in hoc eum sibi et membris suis perfecte reconciliavit, non solum sibi remittendo rancorem pro commisso, sed etiam omnem iniuriam que respicit emendam, et hoc facto huiusmodi iniuriam ei remittendo, licet non verbo, quemadmodum si cui proximus suus iniuriatus fuit, postquam recepit illum ad perfectam amicitiam et familiarem conversationem in prandiis et aliis in quibus homines [P 571 v°] amicabiliter solent convenire [M 359 r° b], omnis iniuria reputatur inter homines illi remissa, ut de cetero contra illum agi non possit actione iniuriatum [xvi], et hoc etiam quemadmodum si quis aliquam defloravit, et tenetur ei emendare iniuriam ipsam dotando, si consentit quod eam recipiat in uxorem, omnis iniuria illi remissa est ab illa, nunc autem summa iniuria esset post remissionem iniurie vindictam expetere.

Dico igitur quod, quantum mihi apparet, multum Ecclesia illi iudeo iniuriaretur si postquam per baptismum factus est ut apparet verus christianus, post baptismum susceptum vere in aliquo eum puniret quantumcumque modico, non solum extremo mortis supplicio, quia non debent puniri nisi incorrigibiles qui sunt putrida membra mali [xvii], que oportet abscindi ne cetera membra inficiant, dicente Augustino in epistola ad Marcellinum : *Vindicta ultima iusta exposcitur quando nullus iam restat correctionis locus* [xviii], quia ut dicit in epistola ad Macedonium : *In plectendo et ignoscendo hoc solum recte agitur, ut vita hominum corrigatur* [xix]. Quale membrum non presumitur quod sit iste, postquam sicut vere conversus ad baptismum susceptus est, nec aliquod contrarium indicium appareat. In hoc enim seipsum servitio Dei et Ecclesie pro delicto suo perfecte exhibuit et de semetipso satisfecit. Et ideo mitissime cum eo tamquam cum

xiii. [probabilibus] probabilius *P.*
xiv. [est] *om. M.*
xv. [eum] illum *P.*
xvi. [iniuriatum] iniuriarum *M.*
xvii. [mali] in animali *P.*
xviii. AUGUSTIN, *Epist.* 138, A. GOLDBACHER éd., Vienne-Leipzig, 1904, CSEL 44, p. 137.
xix. AUGUSTIN, *Epist.* 153, A. GOLDBACHER éd., Vienne-Leipzig, 1904, CSEL 44, p. 418.

filio et servo devotissimo agendum est, ut comparando istum iudeum convertum ex dicto miraculo ad alium non conversum, respectu iudicii Ecclesie, dicamus illud Anselmi, *De similitudinibus*, ut infra, questione sequenti : hunc mitius iudicat ut ex toto proprium, illum vero severe ut minus privatum. Unde indignanti quod tali sic parcit Ecclesia, dici potest illud quod dicit Augustinus in epistola ad Vincentium : *Non tibi displiceat Ecclesie mansuetudo ; que membra Christi colligit, non collecta dispergit* [xx]. Unde de remittendo ab Ecclesia omnino commissa ante baptismum baptizato, expresse dicit Augustinus ad Vincentium contra hereticos auctoritate Titonii sic inquiens : *Velim et ista commemorare que Titonius scriptis suis inserit contra vos pro Ecclesia catholica [...]. Scribit enim a ducentis septuaginta episcopis nostris concilium Carthagine celebratum, et postpositis omnibus preteritis limatam esse sententiam, ut immensi criminis reis, si baptizari nollent, pro integris communicarentur* [xxi]. Idem ad Bonifacium de baptizatis ab hereticis impugnatoribus et occisoribus catholicorum postmodum ad Ecclesiam conversis, dicit sic : *Ecclesia persequitur illos diligendo, illi Ecclesiam seviendo ; ista ut corrigat, illi ut evertant ; ista ut revocet ab errore, illi ut precipitent in errorem [...]. Sicut Ecclesie charitas laborat [...] ut eorum nemo moriatur, sic eorum laborat furor nos occidere* [xxii]*;* et infra : *Taceo erumnas, caedes, et incendia Ecclesie [...]. Sed nos huiusmodi afflictos malis consolatus est fructus. Nam ubi a perditis ista sunt commissa [...], uberius laudatur Dominus, qui donare dignatus est ut, servi eius passionibus suis lucrarentur fratres suos et oves mortifero errore dispersas in pacem salutis [...] congregarent* [xxiii]. Et istis interrogantibus respondet subdens : *« Quid apud vos cum nos transimus, accipimus ? » Responsio : « Non quidem accipitis baptismum, qui vobis extra compagem Christi inesse potuit, prodesse non potuit, sed accipitis unitatem spiritus in vinculo pacis »* [xxiv].

Argumenta ad utramque partem deficiunt.

Quod ergo arguitur primo quod iudeus ille puniendus est quia commisit in legem christianam, dico quod verum esset si non aliter satisfecisset Deo et Ecclesie, ut ambo ei delictum remisissent et ad reconciliationem recepissent, qualiter iste satisfecit. Baptismo enim ex virtute passionis Christi satisfecit Deo, immo Christus pro ipso, voluntate autem sua bona qua voluit baptismum suscipere, et sicut membrum servitio eorum perpetuo se ascribere, satisfecit Ecclesie.

Per hoc patet responsio ad secundum, quod maleficium illud non manet impunitum, quia inquantum peccavit in Deum, punitus est pro eo Christus. Inquantum vero peccavit in Ecclesiam, punitus est semetipsum exhibendo servum eius et Dei perpetuum.

Ad tertium, quod si iste propter susceptum [M 359v°a] baptismum non puniretur, tunc metu mortis baptizati impunes manerent super commissis, dico secundum iam dicta quod non est verum. Quia si [xxv] percipi posset quod metu mortis peterent baptismum, tunc omnino eis esset baptismus denegandus, et ad poenas essent ducendi statim. Et similiter si post susceptum baptismum constare posset quod solo metu mortis illum suscepissent. Secus autem esset si vere converti vellent, sicut dictum est. Et hoc quemadmodum contigit de Paulo, qui post suam veram conversionem puniri non debuit quia

xx. Augustin, *Epist.* 93, A. Goldbacher éd., Prague-Vienne-Leipzig, 1898, CSEL 34. 2, p. 477.

xxi. *Ibid.*, p. 486 : *Iam si velim et illa commemorare, quae Tychonius...*, etc.

xxii. Augustin, *Epist.* 185, A. Goldbacher éd., Vienne-Leipzig, 1911, CSEL 57, p. 10.

xxiii. *Ibid.*, p. 28.

xxiv. *Ibid.*, p. 37.

xxv. [si] nisi *P.*

Ecclesiam persecutus fuit, sicut etiam neque Sarracenus qui in exercitu Sarracenorum impugnante Ecclesiam Christi, ecclesias spoliaret, et sacramentum altaris in vituperium Christi pedibus conculcaret, puniretur ab Ecclesia si viso miraculo in conculcatione ista statim converteretur, et dimissa societate Sarracenorum humiliter concurreret ad Ecclesiam, fidem eius profitendo et baptismum petendo atque suscipiendo.

Ad quartum, quod baptismus non tollit poenam, sicut nec irregularitatem bigamiae, dico quod verum est, nec iste virtute sacramentali baptismi a poena dicta liberatur, quia non purgat eam, sicut nec bigamiam, sed sola bona voluntate qua petit fieri membrum Ecclesie, et se in perpetuum servitio Christi et Ecclesie ascribit, et per hoc Ecclesia commissum illud ipsi omnino indulget, et eum sibi reconciliat, ut dictum est.

Ad quintum, quod tunc iudeus iste non esset puniendus post baptismum pro furto commisso ante baptismum vel pro homicidio, dico quod verum est inquantum punitio est facienda tanquam emenda Ecclesie aut membris [P 572r°] eius, inquantum membra eius sunt simpliciter. Quatenus tamen est facienda personis privatis, ut sunt tales in quibus commissum est, et ut singulares sunt persone, in quas commissum est, bene est puniendus. Unde uxor pagani conversi, si fornicata fuit ante baptismum, post baptismum punitur [xxvi] carentia consortii mariti, ut *Extra, De divortiis, Gaudemus* in fine [xxvii], ubi dicit Glossa : *Omne crimine tollitur in baptismo quoad Deum quod ante contraxit, vel fornicando, vel adulterando. Sed quatenus illa fornicatio respicit virum, non tollitur in baptismo*, et paulo post : *Delictum enim quod commisit in se tollitur; quod commisit* [xxviii] *in alium non tollitur.* Et secundum hunc modum, credo quod omnia iura que loquuntur de punitione pro commisso ante baptismum, exponenda sunt de iniuria facta in personam privatam, ut privata est, sicut est illud domini Hostiensis [xxix], *Extra, De divortiis, Gaudemus*, ubi dicit in fine [xxx] : *De quolibet homicidio vel furto ante baptismum commisso potest accusari, quia quamvis per baptismum remittatur peccatum,* [...] *tamen obligatus manet ad poenas temporales* [xxxi]. Et cui manet obligatus ad tales poenas, exponit paulo post, dicens : *Omne* [xxxii] *peccatum tollitur per baptismum quantum ad Deum pertinet et satisfactionem eidem exhibendam, non tamen quantum ad satisfactionem homini faciendam, quia non dimittitur peccatum nisi restituatur ablatum.* Item illud domini Innocentii super eumdem locum : *Si ante baptismum furtum vel homicidium quis commissiset, post baptismum et accusabitur et condemnabitur. Nam licet dimittatur peccatum quoad Deum et quoad legem promotionis, quia promoveri potest, quamvis peccatum ante baptismum commissum sit notorium, tamen quoad accusationem et poenas alias non spirituales, bene ligabitur post baptismum* [xxxiii]. Unde puto quod si quis commissiset homicidium vel furtum ante baptismum, puniendus esset ad satisfaciendum privatis personis quarum parentem occidit vel quibus possessionem abstulit; aut siquis alteri teneretur ad poenam servitutis ante baptismum, illa non tollitur in converso post baptismum, ut enim dicit Glossa iam dicta [xxxiv]. Iniquum esset quod

xxvi. [punitur] *om. P.*
xxvii. *Extra*, 4, 19, 8 (Fr. 723-724).
xxviii. [commisit] commissum *P.*
xxix. [Hostiensis] Ostiensis *P.*
xxx. *Extra*, 4, 19, 8 (Fr. 723-724).
xxxi. HOSTIENSIS, *In Decretalium libri commentaria*, Venise, 1581, f° 46 r° b : *De quolibet homicidio vel furto ante baptismum commisso poterit accusari et puniri post baptismum, quia quamvis per baptismum remittatur peccatum,* [...] *tamen obligatus manet ad poenas temporales.*
xxxii. [Omne] Omnem *M.*
xxxiii. INNOCENT IV, *In quinque libros decretalium*, Venise, 1578, f° 199 r° b.
xxxiv. *Ibid.*

baptismus tolleret beneficium alteri competens, sicut in libertate quam scilicet habet aliquis super alium, ut super servum suum. Non enim amittit illam ex baptismo, dicente Apostolo prime Corinth. VII [xxxv] : *Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat*; Glossa : *In ea vocatione, id est in ea conditione* [xxxvi], et addit : *Non repugnante* [xxxvii], scilicet ei ad quod vocatus est, ut enim dicit Glossa : *Hoc ad eas conditiones vel consuetudines vite retulit, que nihil obsunt fidei vel bonis* [M 359 v° b] *moribus* [xxxviii], et que sit talis conditio, exponit Apostolus subdens continue : *Servus vocatus es ? Non sit tibi cure* [xxxix], Glossa : *Quia hoc est causa humilitatis* [xl], que ad eam que in D*omino est pertinet libertatem.* Et quis sit status ad quem vocatus est, exponit subdens, paucis interpositis : *Unusquisque in quo vocatus est statu permaneat apud Deum* [xli] ; Glossa : *In observatione mandatorum Dei* [xlii]. In isto ergo quod addit Glossa *Non repugnante*, aperte insinuat a contrario quod si conditio in qua quis vocatus est sit repugnans conditioni ad quam quis vocatus est, in ea permanere non debet, licet alias in ea permanere deberet, puta si uxor conversi ad fidem, manens in infidelitate, *consentiat habitare cum isto, non tamen absque contumelia Creatoris, vel ut eum pertrahat ad mortale peccatum, viri restitutio illi negatur*, ut in predicto capitulo *Gaudemus* [xliii]. Et sic iste per baptismum absolvitur a poena servili qua tenetur mulieri reddere debitum, quia ista conditio observata repugnat observationi mandatorum Dei ad quam vocatus est. Quare cum ista conditio qua tenetur iudeus noster Ecclesie ad poenam mortis pro dicto suo peccato observata repugnat observationi mandatorum Dei, quia illam observare non posset substractus a vita ad quam vocatus est per baptismum. Ab huiusmodi ergo poena legitime suscepto baptismo secundum dictum modum absolvitur, et sic pro dicto commisso nullatenus puniri debet, quod et si in aliquo puniendus esset in emendam faciendam Ecclesie, non tamen poena mortis, sed aliqua humili poena, et hoc quia minus puniendus est quam ab heresi reversus ad Ecclesiam, eo quod iste magis peccavit, maxime si ad experiendum dictus Iudeus hostiam consecratam pungebat. Reversus autem ab heresi, morte plectendum non est, sed poena humiliori quam iste qui numquam fuit Ecclesie coniunctus, dicente Augustino de revertentibus ab heresi ad Ecclesiam in librum *De unico baptismo*, capitulo XI [xliv] : *Eorum detestabilia mala nequaquam suscipimus, quandoquidem nisi eis correctis ad nos transire non possunt. Nec illud sine distinctione preterimus, ut humiliorem agant poenitentiam, qui iam fideles fidem* [xlv] *catholicam deseruerunt, quam qui in illa nondum fuerunt* [xlvi]. Et quod amplius est, etsi districto iure Ecclesia per principem posset talem punire, in hoc tamen casu ubi non

xxxv. 1 *Co.* 7, 20.

xxxvi. *Biblia sacra cum Glossa ordinaria et postilla Nicolai Lyrani*, Venise, 1588, t. VI, f° 43 v° b.

xxxvii. *Ibid.*

xxxviii. *Ibid.*, f° 43 v° a.

xxxix. 1 *Co.* 7, 21.

xl. *Biblia sacra cum Glossa ordinaria et postilla Nicolai Lyrani*, Venise, 1588, t. VI, f° 43 v° a.

xli. 1 *Co.* 7, 24 : *Unusquisque, in quo vocatus est, fratres, in hoc maneat apud Deum.*

xlii. *Biblia sacra cum Glossa ordinaria et postilla Nicolai Lyrani*, Venise, 1588, t. VI, f° 43 v° b.

xliii. *Extra*, 4, 19, 8 (Fr. 724).

xliv. [XI] XII *P.*

xlv. [fidem] ecclesiam *CSEL.*

xlvi. AUGUSTIN, *De unico baptismo*, c. 11-12, M. PETSCHENIG éd., CSEL 53, Vienne-Leipzig, 1910, p. 20.

solum verbo, sed etiam facto, summa correctio promittitur a reo, venia ei facienda est ne morte plectatur, iuxta illud quod dicit Augustinus ad Macedonium : *Omnia peccata videntur veniabiliora cum reus correctionem promittit* [xlvii], et infra : *Neque criminis ultores putasse debent ad culpam sui officii si quid erga reos misericorditer agerent, quorum vite necisque haberent legitimam potestatem* [xlviii]. Unde siqua poena plectendus est iste noster iudeus pro commisso ante baptismum contra privatam personam, illa non debet esse nisi temporalis, et in hoc potest iudex secularis parcere corrigibili, commutando poenam mortis in poenam temporalem super quocumque delicto, et a quocumque commisso, dicente Augustino ad Apringium : *Cur non flecteris in partem providentiorem lenioremque sententiam, quod licet iudici, etiam in causis non Ecclesie ?* [xlix]. Quod etiam poena mortis plecti non debet, expresse testatur Innocentius in eo quod dixit iam supra, quod peccatum commissum ante baptismum remittitur quoad Deum et quoad legem promotionis, quia promoveri potest, quod nequaquam esse posset si morte plectendus esset.

[P 572 v°] Ad argumentum in contrar ium, quod iudeus noster non credebat hostiam illam fuisse consecratam, etc., dico quod verum est simpliciter, ut procedit argumentum. Quantum tamen tangit ipsum, credebat ipsam fuisse consecratam, pro quanto Ecclesia ipsam potuit consecrare, et per hoc intendebat facere contumeliam Christo, pro quanto christiani credebant ipsam sic fuisse consecratam, quod in ea continebatur verum corpus Christi. Propter quod secundum suam intentionem talem maxime peccavit, et puniendus ab Ecclesia fuisset, nisi susceptione baptismi ei reconciliatus fuisset. Non sic autem peccaret christianus pungendo hostiam quam nullo modo crederet consecratam, scilicet nec simpliciter, nec prout ipsam consecrare potuit Ecclesia. Et ideo illam potuit pungere alia de causa quam iudeus eam pungebat, et non peccare in illam pungendo, et sic nequaquam simile est adductum pro simili.

Traduction

Faut-il que la justice publique punisse un juif qui a transpercé une hostie consacrée et qui, ayant vu qu'elle rougissait du sang jaillissant de ses plaies, s'est converti et s'est fait baptiser après avoir vu ce miracle ?

Les questions qui suivent traitent des peines. En premier lieu, de la peine qu'il faut infliger à une personne particulière, à savoir s'il faut que la justice publique punisse un juif qui a transpercé une hostie consacrée et qui, ayant vu qu'elle rougissait du sang jaillissant de ses plaies, s'est converti et s'est fait baptiser après avoir vu ce miracle.

À ce propos, on avance que ce juif doit être effectivement puni de cette manière, en raison de ce délit, après qu'il a reçu le baptême. Un juif qui commet [un délit] contre sa propre loi doit être puni selon cette loi. En conséquence, celui qui commet un délit contre la loi chrétienne doit, de la même façon, être puni selon la loi chrétienne. Pour cette raison, puisque dans ce cas il a commis [un délit] contre la loi chrétienne, on conclut donc, etc.

Dans le même sens, si ce juif n'était pas puni pour ce fait par la justice publique selon la loi chrétienne, alors son méfait resterait impuni, puisque les juifs ne le puniraient pas selon sa loi. Or cela est inacceptable. Donc, etc.

xlvii. Id., *Epist.* 153, A. GOLDBACHER éd., CSEL 44, Vienne-Leipzig, 1904, p. 397.
xlviii. *Ibid.*, p. 404.
xlix. AUGUSTIN, *Epist.* 134, A. GOLDBACHER éd., CSEL 44, Vienne-Leipzig, 1904, p. 87.

Dans le même sens, s'il n'était pas puni parce qu'il aurait reçu le baptême, alors beaucoup d'infidèles, en ne se faisant baptiser que par crainte de la mort, échapperaient par ce biais aux peines prévues contre ceux qui ont commis [des crimes] contre l'Église.

Dans le même sens, le baptême ne supprime pas la peine, mais seulement la faute, puisqu'il ne supprime pas l'irrégularité constituée par la bigamie avant le baptême. En conséquence, puisqu'il ne supprime pas cette peine, elle doit lui être infligée. Donc, etc.

Dans le même sens, il ne devrait pas être puni pour un vol ou un homicide qu'il aurait commis avant son baptême, ce qui est inacceptable. Donc, etc.

En sens contraire : ce juif croyait que la susdite hostie n'était pas consacrée, parce qu'il tenait pour nulle la foi des chrétiens en sa consécration. Or la justice publique ne devrait pas punir un chrétien pour avoir transpercé une hostie dont il croyait qu'elle n'était pas consacrée. En effet, il n'aurait pas péché, ou peu. C'est pourquoi, de la même façon, la justice publique ne doit pas punir le juif. En cela, en effet, il n'a pas péché ou peu.

Je réponds en premier lieu en faisant porter la distinction sur la façon de pécher en transperçant une hostie consacrée, en considérant l'intention du juif qui l'a transpercée. Car soit il l'a transpercée par pure volonté mauvaise, dans l'intention d'infliger un outrage au Christ que les chrétiens vénèrent sous les espèces de l'hostie ; et alors il a très gravement péché, mais seulement contre la loi chrétienne et non contre la loi des juifs, selon leur appréciation ; soit il l'a transpercée parce qu'il doutait de la sanctification que lui prêtaient les chrétiens et dans l'intention d'éprouver, grâce à quelque signe éventuellement manifesté par Dieu, la réalité de cette sanctification ; et alors il a encore très gravement péché, en tentant Dieu, et non seulement à l'encontre de la loi chrétienne du Nouveau Testament, mais aussi à l'encontre de la loi des juifs de l'Ancien Testament, et cela même selon l'appréciation des juifs, parce qu'il est écrit, dans la loi de l'Ancien Testament : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu », *Dt.* VI. Et cela a été répété par le Christ dans le Nouveau Testament, *Mt.* III. Mais je crois qu'il a moins péché s'il a fait cela dans l'intention d'éprouver plus que dans l'intention d'outrager, parce qu'à celui qui n'a pas encore été converti à la foi chrétienne, il est permis d'éprouver l'efficacité de la loi chrétienne, et cela dans un esprit de discernement, en l'examinant et en la comparant avec d'autres lois pour donner la prééminence à celle, qui, pour le juif, s'accorde et concorde le mieux avec la droite raison, de la même façon qu'Augustin, avant sa conversion, a examiné la loi chrétienne et l'a préférée après avoir découvert qu'elle était plus conforme à la raison que les autres lois, comme il le dit en effet au début du livre *Contre l'épître du fondement :* « Quant à moi, je ne croirais pas à l'Évangile si l'autorité de l'Église catholique ne m'y incitait », et après avoir ajouté, un peu avant, les choses en vertu desquelles l'autorité de l'Église l'incitait à croire, revenant au sermon aux Manichéens, il dit ainsi : « Il n'est rien chez vous qui m'attire ni ne me retienne, mais seule retentit la promesse de la vérité. Si celle-ci était montrée d'une manière si manifeste qu'on ne pût en douter, il faudrait la préférer à toutes les choses qui me font professer la foi catholique. Mais si elle promet seulement et ne montre rien, nul ne me détachera de cette foi qui lie mon esprit à la religion chrétienne par des nœuds si forts et si nombreux » ; et comme il l'atteste au début de *La vraie religion*, les mêmes motifs inciteraient les vrais philosophes à se convertir à la foi chrétienne s'ils revenaient à la vie. Il est donc permis de faire l'expérience de la vérité de la loi et de la foi chrétienne dans un esprit de discernement, parce que nul ne cherche à faire cette expérience qu'il ne commence à douter de sa foi erronée, par quoi il commence à tendre à la vraie foi. Mais faire cette expérience en attendant un miracle de Dieu, voilà qui est absolument illicite ;

c'est peut-être de cette façon que ce juif a voulu le faire, et en cela il a beaucoup péché — moins toutefois, à mon sens, que s'il a fait cela par malice ; et il devrait être beaucoup moins puni par l'Église pour le péché commis, après sa conversion, s'il a visé à l'expérience plus qu'à l'outrage, si toutefois cela peut être démontré, même s'il n'est pas douteux qu'à cause de cela il doive être puni après son baptême, puisqu'il aurait fallu le punir s'il n'avait pas voulu se convertir. En effet, il ne faut pas permettre aux juifs d'enseigner ou d'écrire en vue d'outrager le Christ, si l'Église peut en avoir connaissance, bien qu'il leur soit permis d'exposer et d'enseigner le sens historique de l'Ancien Testament et de mettre en pratique les préceptes cérémoniels de l'ancienne Loi.

Mais après qu'il a voulu se convertir, il faut considérer si, ébranlé par ce miracle, il s'est tourné vers l'Église en demandant le baptême avant que son forfait lui ait été imputé, et avant que pour cela il ait été mis en prison, ou s'il n'a demandé le baptême qu'après avoir été accusé de ce crime, et éventuellement mis en prison. Dans ce dernier cas, on pourrait fortement présumer qu'il n'a voulu être baptisé que par crainte de la mort et pour la fuir, en sorte qu'il puisse y échapper par ce biais, et alors il n'aurait fallu en aucun cas l'admettre au baptême, à moins qu'il ne soit apparu, par des indices probables, qu'il se fût lui-même vraiment converti et qu'il n'eût pas demandé le baptême par crainte de la mort. Autrement, il fallait le considérer comme un imposteur, et ne pas l'admettre au baptême, mais plutôt le châtier. Dans le premier cas, ou s'il a pu apparaître par des indices probables qu'il n'a pas demandé le baptême par imposture et par crainte de la mort, mais en pénitent sincère, par amour de la foi chrétienne, il fallait absolument l'admettre au baptême.

Dès lors, le doute demeure quant à la question de savoir si, une fois baptisé, il devait être puni pour le délit commis, et ce par une peine corporelle [infligée] par la justice publique, de la même façon qu'il aurait dû l'être s'il avait refusé de se convertir, par exemple par la [peine de] mort, parce qu'en ce qui concerne la peine spirituelle infligée par Dieu pour le délit commis, il est certain qu'elle a été entièrement remise avec le péché, si toutefois il n'a pas reçu le baptême par imposture.

Et ici je pense qu'il faut distinguer, parce que soit il peut être établi qu'il a accédé au baptême par imposture, et alors je dis qu'il n'est en rien réconcilié avec l'Église et qu'il faut le punir plus sévèrement qu'avant son baptême, parce qu'on peut présumer qu'il a ajouté, à son précédent péché, celui de fraude, par lequel il a trompé l'Église lorsqu'elle lui a conféré le baptême ; soit, au contraire, il est établi par des indices contraires qu'il se tient fermement à ce qu'il a reçu, et qu'il a vraiment accédé au baptême, et alors je dis que le tort qu'il a causé, dans la mesure où sa punition relève de l'Église ou de la loi chrétienne, parce que le méfait du péché a été commis contre le corps entier de l'Église et contre chacun de ceux qui en font partie en tant qu'ils sont membres de l'Église, mais non en tant que personnes singulières, doit être corrigé par une punition accomplie pour toute l'Église et pour quiconque en fait partie en tant qu'il en est membre. En revanche, après que l'Église l'a admis au baptême et se l'est ainsi adjoint comme membre sain, et l'a lié, de la même façon, à ses autres membres et l'a enchaîné par le lien de la charité, elle l'a parfaitement réconcilié avec elle et avec ses membres, non seulement en effaçant la rancœur qu'elle avait conçue en raison du délit qu'il avait commis, mais aussi le tort qui devait être réparé, quoique elle l'ait fait implicitement, de la même manière que si quelqu'un a fait tort à son prochain, après qu'il l'a reçu dans sa parfaite amitié et sa compagnie familière dans les repas et autres [occasions] pour lesquels les hommes ont coutume de se réunir amicalement, tout tort est considéré comme réparé entre ces hommes, en sorte qu'aucune action en justice ne puisse être entreprise par celui qui a

subi le tort, et de la même manière, aussi, que si un homme a défloré une femme, et qu'il est tenu de réparer le tort qu'il lui a causé en la dotant, s'il consent à la prendre pour femme, tout tort est considéré comme réparé, et ce serait une très grande injustice que de réclamer vengeance après réparation du tort.

Je dis donc que, autant qu'il m'apparaît, l'Église ferait grand tort à ce juif si, après qu'il est manifestement devenu un vrai chrétien par le baptême, après qu'il a vraiment reçu le baptême, elle le punissait, même légèrement, et pas seulement par le supplice extrême de la mort, puisque seuls doivent être punis les hommes incorrigibles, qui sont des membres putrides qu'il faut retrancher du corps afin qu'ils n'infectent pas les autres membres, comme le dit Augustin dans la *Lettre à Marcellin :* « La punition ultime est justement exigée lorsqu'il ne reste aucun espoir de correction », parce que, comme il le dit dans la *Lettre à Macedonius :* « En punissant et en pardonnant, on n'agit droitement que lorsqu'on vise à corriger la vie des hommes ». Ce membre n'est pas présumé tel, après qu'il a été admis au baptême comme vraiment converti et qu'aucun indice contraire n'apparaît. En cela, en effet, il a lui-même parfaitement montré qu'il se mettait au service de Dieu et de l'Église, en raison de son délit, et il a, de lui-même, accompli satisfaction. Et c'est pourquoi il faut agir avec une grande douceur envers lui, comme envers un fils et un serviteur très dévoué, en sorte qu'en comparant ce juif converti grâce au susdit miracle à un autre, non converti, du point de vue du jugement de l'Église, nous disons ce que dit Anselme dans les *Similitudes*, comme plus bas dans la question suivante : « Il juge avec plus de douceur celui-ci qui lui est totalement acquis, mais avec sévérité celui-là qui lui appartient moins ». C'est pourquoi, à celui qui s'indigne de ce que l'Église épargne un tel homme, on peut dire ce que dit Augustin dans la *Lettre à Vincent :* « Que la mansuétude de l'Église ne te cause aucun déplaisir : elle rassemble les membres du Christ, et ne les disperse pas quand ils sont unis ». C'est pourquoi, de ce que l'Église doive remettre les crimes commis par le baptisé avant son baptême, Augustin dit expressément à Vincent contre les hérétiques, en demandant ainsi par l'autorité de Titonius : « Je voudrais vous rappeler tout ce que Tychonius a inséré dans ses écrits où il s'est montré votre adversaire plus que celui de l'Église catholique [...]. Il cite en effet un concile tenu à Carthage par soixante-dix de vos évêques, où, après délibération, il fut arrêté par un décret solennel que si ceux qu'on accusait de ce crime immense refusaient le baptême, on communiquerait avec eux s'ils étaient innocents ». De même, il dit ainsi à Boniface à propos de ceux qui ont été baptisés par les adversaires hérétiques et par les tueurs de catholiques qui se sont ensuite tournés vers l'Église : « L'Église les persécute par amour, ils persécutent l'Église par cruauté; celle-là pour corriger, ceux-ci pour détruire; celle-là pour détourner de l'erreur, ceux-ci pour y précipiter [...]. De même que l'Église œuvre, dans sa charité, à les préserver de la mort, ils œuvrent, dans leur fureur, à nous tuer » ; et plus bas : « Je passe sous silence les épreuves, les meurtres et les incendies [qui ont frappé] l'Église [...]. Mais le résultat de tous ces maux a soulagé l'affliction qu'ils nous avaient causée. Car là où ces hommes perdus les ont commis, [...] on loue plus abondamment le Seigneur, qui a daigné permettre à ses serviteurs de gagner, par leurs souffrances, des frères, et de rassembler dans la paix du salut des brebis dispersées par l'erreur mortifère ». Et il répond à ceux qui l'interrogent en ajoutant : « Qu'avons-nous à gagner en passant de votre côté ? ». Réponse : « Vous ne recevez pas, il est vrai, le baptême, qui a pu vous être conféré, sans vous être utile, hors de l'unité du [corps du] Christ, mais vous recevez l'unité de l'esprit dans le lien de la paix ».

Les arguments pèchent des deux côtés.

À l'argument qui a été avancé en premier lieu, selon lequel ce juif doit être puni parce qu'il a commis [un délit] contre la loi chrétienne, je dis que cela serait vrai s'il n'avait pas accompli toute satisfaction envers Dieu et envers l'Église, en sorte que l'un et l'autre remettent son délit et l'admettent à la réconciliation, pour autant qu'il a accompli satisfaction. Par le baptême, en effet, par la vertu de la passion du Christ, il a accompli satisfaction envers Dieu, et c'est même plutôt le Christ [qui l'a accomplie] pour lui, mais c'est par la bonne volonté qui l'a conduit à recevoir le baptême et à s'astreindre, comme membre, à leur service perpétuel, qu'il a accompli satisfaction envers l'Église.

De cela, ressort avec évidence la réponse au second [argument], à savoir que le méfait ne reste pas impuni, puisque dans la mesure où il a péché contre Dieu, le Christ a été puni à sa place. Mais dans la mesure où il a péché contre l'Église, il s'est puni lui-même en montrant qu'il était son serviteur et celui de Dieu pour toujours.

Au troisième [argument], selon lequel s'il n'était pas puni parce qu'il aurait reçu le baptême, alors ceux qui se seraient fait baptiser par crainte de la mort resteraient impunis pour leurs crimes, je dis selon ce qui a déjà été dit que cela n'est pas vrai. Car si l'on pouvait se rendre compte qu'ils ont demandé le baptême par crainte de la mort, alors il faudrait absolument leur refuser le baptême, et les châtier aussitôt. Et de même si l'on pouvait établir, après qu'ils ont reçu le baptême, qu'ils ne l'ont reçu que par crainte de la mort. Il en irait autrement s'ils voulaient vraiment se convertir, comme on l'a dit. Et c'est par exemple ce qui est arrivé à Paul qui, après sa conversion, ne devait pas être puni pour avoir persécuté l'Église, de même aussi qu'un Sarrasin qui, combattant l'Église du Christ dans l'armée des Sarrasins, aurait spolié des églises et foulé aux pieds le sacrement de l'autel pour insulter le Christ, ne serait pas puni non plus par l'Église, s'il s'était converti aussitôt après avoir vu le miracle survenu alors qu'il foulait aux pieds [ce sacrement], et si, après avoir abandonné la société des Sarrasins, il avait humblement rejoint l'Église, en professant sa foi, en demandant et en recevant le baptême.

Au quatrième [argument], selon lequel le baptême ne supprime pas la peine, de même qu'il ne supprime pas l'irrégularité de bigamie, je dis que cela est vrai, et que [le juif] n'est pas délié de cette peine par l'efficacité sacramentelle du baptême, parce qu'il ne l'en purge pas, de même qu'il ne purge pas de la bigamie, mais par la seule bonne volonté par laquelle il a demandé à devenir membre de l'Église et s'est astreint au service perpétuel de Dieu et de l'Église, en vertu de quoi l'Église remet entièrement le crime qu'il a commis et le réconcilie avec elle, comme on l'a dit.

Au cinquième [argument], à savoir qu'alors ce juif ne devrait pas être puni, après son baptême, pour un vol ou un homicide qu'il aurait commis avant le baptême, je dis que cela est vrai dans la mesure où la punition ne doit être faite qu'en tant qu'elle est une réparation envers l'Église ou envers ses membres, dans la mesure où ils sont, dans l'absolu, ses membres. Dans la mesure, toutefois, où elle doit être accomplie envers des personnes privées, ce que sont les personnes contre lesquelles un délit a été commis, et ce que sont les personnes singulières contre lesquelles il a été commis, il est bon qu'il soit puni. C'est pourquoi l'épouse d'un païen converti, si elle a forniqué avant le baptême, est punie après le baptême par la dissolution de la communauté conjugale, comme [le dit] la glose sur le [*Liber*] *Extra*, « Des divorces » à la fin [du chapitre intitulé] *Gaudemus* : « Tout ce qu'on a commis avant le baptême, qu'il s'agisse de fornication ou d'adultère, est exempté, dans le baptême, de toute imputation quant à Dieu. Mais dans la mesure où cette fornication concerne l'homme, elle n'est pas supprimée par le baptême », et un peu après : « Le délit commis contre soi est en effet supprimé, mais pas celui qui a été commis contre autrui ». Et de cette manière, je crois que tous les droits

invoqués à propos de la punition d'un crime commis avant le baptême doivent être exposés à propos du tort fait à une personne privée, en tant qu'elle est privée, comme le fait le seigneur Hostiensis [dans son commentaire du *Liber*] *Extra*, « Des divorces », *Gaudemus*, où il dit à la fin : « On peut être accusé de n'importe quel homicide ou de n'importe quel vol commis avant le baptême parce que, bien que le péché soit remis par le baptême, [son auteur] demeure obligé à des peines temporelles ». Et concernant celui qui demeure obligé à de telles peines, il expose peu après [ce qui suit], en disant : « Tout péché est supprimé par le baptême quant à Dieu et à la satisfaction qu'il faut accomplir envers lui, mais pas cependant quant à la satisfaction qu'il faut accomplir envers un homme, parce que le péché n'est remis que si ce qui a été dérobé est restitué ». On note aussi ce que dit le seigneur Innocent sur le même passage : « Si quelqu'un a commis un vol ou un homicide avant son baptême, il sera accusé et condamné après son baptême. Car bien que le péché soit remis quant à Dieu et quant à la loi de promotion [aux ordres sacrés], puisque il peut y être promu, même si le péché commis avant le baptême est notoire, cependant il sera effectivement soumis, après le baptême, à l'accusation et aux autres peines non spirituelles ». C'est pourquoi je pense que si quelqu'un a commis un homicide ou un vol avant son baptême, il devrait être puni pour que les personnes privées dont il a tué un parent ou dérobé un bien obtiennent la satisfaction qui leur est due ; ou bien si quelqu'un est tenu, envers un autre, à une peine de servitude avant son baptême, celle-ci n'est pas supprimée pour le converti après son baptême, comme le dit en effet la glose déjà citée. Il serait inique que le baptême supprime le bénéfice qui appartient à autrui, comme dans le cas des libertés dont jouit un homme à l'égard d'un autre, par exemple à l'égard de son serf. Car il ne perd pas ces libertés à cause du baptême, comme le dit l'Apôtre dans la première *Épître aux Corinthiens*, VII : « Que chacun demeure dans l'état où il était quand il a été appelé [à la foi] » ; glose : « Dans l'état, c'est-à-dire dans la condition », et elle ajoute : « Si elle ne s'y oppose pas », à savoir : qu'elle ne s'oppose pas à ce à quoi il a été appelé, comme le dit en effet la glose : « Cela se rapporte aux conditions et aux coutumes qui toutefois ne font aucunement obstacle à la foi et aux bonnes mœurs », et ce qu'est une telle condition, l'Apôtre l'expose ensuite de manière continue : « As-tu été appelé [à la foi] étant esclave ? Ne porte point cet état avec peine » ; glose : « Car il est cause d'humilité » — humilité qui, parce qu'elle est dans le Seigneur, relève de la liberté. Et ce qu'est l'état auquel on est appelé, il l'expose ensuite, quelques phrases plus loin : « Que chacun demeure, devant Dieu, dans l'état où il a été appelé » ; glose : « dans le respect des commandements de Dieu ». Par conséquent, dans ce qu'ajoute la glose (« Que cela ne s'y oppose pas »), est introduite ouvertement [l'idée] *a contrario* que si quelqu'un se trouve, lorsqu'il est appelé, dans une condition qui s'oppose à ce à quoi il est appelé, il ne doit pas y demeurer, bien qu'il doive y demeurer en d'autres circonstances, par exemple si l'épouse d'un homme converti à la foi [chrétienne], demeurant dans l'infidélité, « consent à habiter avec lui, mais non sans faire offense au Créateur ou de telle sorte qu'elle l'induise au péché mortel, la restitution de son mari lui est refusée », comme cela se trouve dans le chapitre allégué plus haut, « *Gaudemus* ». Et ainsi, cet homme est délié, par le baptême, de la peine servile par laquelle il est tenu de rendre le devoir [conjugal] à sa femme, parce que le fait de se conformer à cette condition [conjugale] s'oppose au respect des commandements de Dieu auquel il est appelé. C'est pourquoi le respect de la condition par laquelle notre juif est tenu envers l'Église à la peine de mort pour son susdit péché, s'oppose au respect des commandements de Dieu, puisqu'il ne pourrait les observer s'il était soustrait à la vie à laquelle il a été appelé par le baptême. En conséquence, il est

légitimement délié de la peine après avoir reçu le baptême de la manière qui a été dite et ainsi il ne doit aucunement être puni pour le délit qu'il a commis, en sorte que même s'il devait être puni pour effacer sa faute envers l'Église, il ne devrait cependant pas encourir la peine de mort, mais une peine plus légère, et cela parce qu'il doit être moins puni que celui qui s'est détourné de l'hérésie pour revenir vers l'Église, parce que ce dernier a péché davantage, surtout si le juif a transpercé l'hostie consacrée dans le but d'éprouver [sa consécration]. Or celui qui s'est détourné de l'hérésie, il ne faut pas lui infliger la peine de mort, mais quelque peine plus légère qu'à celui qui n'a jamais été uni à l'Église, comme le dit Augustin à propos de ceux qui se sont détournés de l'hérésie pour revenir vers l'Église dans le *Livre sur l'unique baptême*, chapitre XI : « Voilà les maux détestables que nous n'accueillons pas, puisque sans s'en être corrigés ils ne peuvent rentrer dans nos rangs. Et à ce propos nous ne manquons pas de faire une distinction, à savoir que ceux qui étaient déjà fidèles mais ont abandonné la foi doivent accomplir une plus humble pénitence que ceux qui ne l'ont jamais embrassée ». Et qui plus est, même si, en vertu du droit strict, l'Église peut faire punir un tel homme par le prince, dans ce cas cependant où non seulement par la parole, mais aussi par le fait, la plus sévère correction est prévue pour le coupable, il faut lui en infliger une légère, afin qu'il n'encoure pas la peine capitale, selon ce que dit Augustin à Macedonius : « Tous les péchés semblent plus pardonnables lorsque le coupable promet de se corriger » ; et plus bas : « Vengeurs des crimes, ils ne doivent pas croire qu'ils manquent à leur devoir s'ils agissent miséricordieusement envers ceux sur lesquels ils ont un pouvoir légitime de vie et de mort ». C'est pourquoi, s'il faut infliger une peine à notre juif pour le délit qu'il a commis avant son baptême contre une personne privée, cette peine ne doit être que temporelle, et en cela le juge séculier peut épargner l'homme corrigible, en commuant la peine de mort en une peine temporelle pour quelque délit que ce soit, et quelle que soit la personne qui l'a commis, comme le dit Augustin à Apringius : « Pourquoi ne prendrais-tu pas le parti le plus sage et le plus doux, ce qui est permis au juge dans les causes qui ne touchent pas l'Église ? » Qu'il ne doive pas encourir la peine capitale, le seigneur Innocent l'atteste expressément dans la citation faite plus haut, à savoir que le péché commis avant le baptême est remis quant à Dieu et quant à la loi de promotion [aux ordres sacrés], puisqu'il peut y être promu, ce qu'il ne pourrait être en aucun cas s'il encourait la peine capitale.

À l'argument en sens contraire, selon lequel notre juif ne croyait pas que cette hostie fût consacrée, etc., je dis que cela est vrai dans l'absolu, comme le présente l'argument. Cependant, en ce qui le concerne, il croyait qu'elle était consacrée, pour autant que l'Église pouvait la consacrer, et par cela il entendait faire outrage au Christ, pour autant que les chrétiens croyaient qu'elle avait été consacrée de telle sorte qu'elle renfermait vraiment le corps du Christ. C'est pourquoi il a gravement péché à cause d'une telle intention, et il faudrait qu'il soit puni par l'Église, à moins qu'il ne soit réconcilié avec elle par la réception du baptême. Un chrétien n'aurait pas péché ainsi en transperçant une hostie qu'il n'aurait nullement crue consacrée, à savoir ni dans l'absolu, ni en tant que l'Église avait pu la consacrer. Et c'est pourquoi il a pu la transpercer pour une autre raison que le juif ne l'a fait, et ne pas pécher en la transperçant, et ainsi il n'en va nullement de même dans ces deux cas présentés comme similaires.

Elsa Marmursztejn, Université de Reims, Département d'histoire, U.F.R. de Lettres et Sciences Humaines, 57 rue Pierre Taittinger, F-51096 Reims Cedex

Du récit exemplaire au *casus* universitaire : une variation théologique sur le thème de la profanation d'hosties par les juifs (1290)

En 1290, date du célèbre « miracle des Billettes », le motif de la profanation d'hosties par les juifs, porté par l'essor de la dévotion eucharistique et par une croyance populaire entretenue par des récits exemplaires, apparaît dans une question quodlibétique d'Henri de Gand. Le texte de ce théologien permet d'établir l'existence de liens entre croyances communes et pensée scolastique, de saisir l'originalité du traitement intellectuel du motif de la profanation d'hosties et la prétention des universitaires à faire entrer les juifs dans les cadres normatifs qu'ils élaboraient pour la société chrétienne.

Eucharistie – profanation – juifs – *Quodlibet* – Henri de Gand

From the Exemplary Narrative to the Academic *Casus* : A Theological Variation on the Theme of the Profanation of the Host (1290)

In 1290, the year of the famed « miracle of the Billettes », the motif of the profanation of the host by the Jews, a theme in favor because of rising eucharistic devotion and popular belief supported by exemplary narratives, appeared in a quodlibet by the theologian Henry of Ghent. This text helps establish connections between common beliefs and scholastic thought, as well as gain insight into the originality of the intellectual treatment of the theme of the profanation of the host and the pretentions of universities to confine the Jews within the normative frame which was being elaborated for Christian society.

Eucharist – profanation – Jews – *Quodlibet* – Henry of Ghent

Médiévales 41, automne 2001, p. 65-82

Benoît GRÉVIN

L'HÉBREU DES FRANCISCAINS. NOUVEAUX ÉLÉMENTS SUR LA CONNAISSANCE DE L'HÉBREU EN MILIEU CHRÉTIEN AU XIIIe SIÈCLE *

L'apprentissage de l'hébreu en milieu chrétien au Moyen Âge central est généralement motivé par une volonté de meilleure connaissance du texte biblique. Il a donc un but relativement limité, mais fondamental dans une optique chrétienne, et aurait pu en théorie concerner une fraction importante des clercs. Des difficultés pratiques très grandes expliquent que tel n'ait pas été le cas : la bonne connaissance de l'hébreu était pratiquement le monopole des lettrés juifs qui n'entretenaient que peu de rapports avec leurs homologues chrétiens, et son apprentissage se faisait par immersion dans un système culturel, celui des écoles rabbiniques, totalement étranger aux cadres conceptuels de la tradition chrétienne. De plus, la grammaire de l'hébreu, très différente de celle du latin, du grec ou des langues vernaculaires de l'Occident médiéval, avait été théorisée par ces lettrés, notamment en Espagne et dans le sud de la France, suivant des modèles conceptuels bien adaptés à cette langue sémitique, car empruntés à la culture arabe [1]. L'apprentissage des clercs latins, même quand ils pouvaient bénéficier de l'aide de juifs convertis ou non, se heurtait donc très vite à des difficultés méthodologiques difficilement surmontables en l'absence d'un langage théorique commun, et en partie comparables à celles que rencontrèrent les premiers grammairiens des langues vulgaires à la même époque [2].

* Je remercie les nombreux relecteurs de cet article, et tout particulièrement D. Iogna-Prat pour m'avoir donné l'occasion d'écrire ces lignes dans *Médiévales*, et S. Kessler-Mesguich pour ses amicales et précieuses corrections et suggestions.

1. Cf. D. E. KOULOUGHLI, « Les débuts de la grammaire hébraïque », dans S. AUROUX éd., *Histoire des idées linguistiques*, t. 1, Liège, 1989, p. 283-291.

2. Sur les débuts difficiles de la « grammatisation » des langues vulgaires, et particulièrement du français, cf. S. LUSIGNAN, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris-Montréal, 1987, avec d'importants développements sur la relation entre la classification générale des langues et les réflexions théoriques sur la langue vulgaire chez Bacon.

Concrètement, cela signifie que les efforts d'apprentissage de l'hébreu par les chrétiens ne purent aboutir dans la majeure partie des cas qu'à des résultats limités, faute de cadre conceptuel suffisant. Certes, une fraction non négligeable des clercs, au XIIIe siècle, cherche à avoir accès à des rudiments d'hébreu, à acquérir une connaissance minimale de termes ou d'expressions qui leur posent des problèmes dans l'acquisition de la culture biblique, et en particulier dans la compréhension de noms propres présents dans les textes de la Vulgate. Des lexiques en prose ou des listes versifiées, comprenant à la fois l'explication de termes grecs et hébreux et leur étymologie (au sens médiéval du terme), sont élaborés aux XIIe et XIIIe siècles sur la base d'une compilation des commentaires patristiques de ces termes présents dans la glose, et particulièrement des réflexions linguistiques de Jérôme, qui restent pour la majorité l'horizon de référence indépassable. Ces ouvrages, dont la populaire *Summa Britonis* de Guillaume le Breton (vers 1250-1270) est l'archétype, forment bientôt l'équivalent spécialisé des manuels grammaticaux élaborés par Alexandre de Villedieu ou Evrard de Béthune à la même époque : éléments d'une culture moyenne largement répandue, sans rapport réel avec un enseignement linguistique véritable [3].

Pourtant, comme Gilbert Dahan l'a montré à de nombreuses reprises ces dernières années [4], des groupes très restreints de clercs, la plupart du temps dominicains et franciscains, pendant au moins deux, voire trois générations du XIIIe siècle, sont allés infiniment plus loin que cette culture moyenne dans l'étude et la connaissance de l'hébreu. Leur objectif n'était pas fondamentalement différent de celui des clercs qui les avaient précédés. Il s'agissait avant tout d'acquérir une meilleure connaissance du texte biblique. Dans ce but, ils travaillèrent en équipes à l'élaboration de correctoires du texte biblique sur la base des textes latin, grec et hébreu. Chez les franciscains, en grande partie sous l'impulsion déterminante de Roger Bacon, cette entreprise aboutit à une impressionnante plongée dans la culture juive qui conduisit dans le meilleur des cas (le *Correctoire* attribué à Guillaume de Mara) à une réelle maîtrise de l'hébreu biblique, mais aussi des commentaires de Rashi, voire d'autres auteurs de la tradition juive médiévale [5].

3. Sur cette littérature, l'article de G. DAHAN, « Lexiques hébreu/latin ? Les recueils d'interprétations des noms hébraïques », dans J. HAMESSE éd., *Les Manuscrits des lexiques et glossaires de l'antiquité tardive à la fin du Moyen Âge. Actes du Colloque international d'Erice, 23-30 septembre 1994*, Louvain-La-Neuve, 1996, p. 481-526. La *Summa Britonis* est éditée par L. W. DALY et T. B. DALY, *Summa Britonis sive Guillelmi Britonis Expositiones vocabulorum Bibliae*, Padoue, 1975.

4. G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990, p. 253-257 ; ID., « L'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XIIe-XIVe s.) », *Histoire de l'éducation*, 57, 1993, p. 3-22 ; ID., *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XIIe-XIVe siècle)*, Paris, 1999, p. 206-212, auxquels on adjoindra G. DAHAN, I. ROSIER et L. VALENTE, « L'arabe, le grec, l'hébreu et les vernaculaires », dans S. EBBESEN éd., *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, 1995, p. 265-321.

5. Sur les correctoires, outre les présentations dans les ouvrages déjà cités de Gilbert Dahan, cf. ID., « La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible. Notes préliminaires »,

Je voudrais dans ces pages apporter une contribution à la connaissance de cette entreprise en abordant, à partir d'un ensemble de textes largement inédits issus du milieu des correcteurs franciscains, des points non encore éclaircis concernant cette connaissance exceptionnelle de l'hébreu par un groupe réduit de lettrés chrétiens. Dans quelle mesure cette entreprise est-elle en contradiction avec la culture plus moyenne des lexiques classiques de termes bibliques ? Surtout, jusqu'où des clercs du XIII[e] siècle, disposant d'une tradition grammaticale brillante justement réévaluée ces dernières années, ont-ils poussé leur réflexion sur cette langue et quelles conclusions générales ont-ils pu tirer de cette étude ? J'espère montrer, à travers quelques exemples tirés de ces manuscrits, que sur des points importants notre connaissance de la culture et des travaux linguistiques de ces savants peut être encore considérablement modifiée.

Entre recherche et compilations

Les rapports entre les différents travaux des savants franciscains de la seconde moitié du XIII[e] siècle sont encore très mal connus. Dans la mouvance franciscaine, seuls se détachent pour l'instant à peu près sûrement : 1°/ les réflexions éparses dans les travaux de Roger Bacon ; 2°/ le *Correctoire* biblique de son très probable disciple Guillaume de Mara, d'une très grande technicité en ce qui concerne son utilisation de l'hébreu et des gloses de Rashi ; 3°/ le *Correctoire* de Gérard de Huy (que je n'utiliserai pas ici), beaucoup moins riche pour l'hébreu, mais clairement relié lui aussi à Bacon par son prologue et ses présupposés théoriques ; 4°/ le *Liber Triglossos* du même Gérard de Huy, compilation versifiée assez rudimentaire sur les trois langues de la Bible, mais dont la partie concernant l'hébreu présente des rapports étroits avec certaines données contenues à la fois dans l'œuvre connue de Bacon et ses notes inédites présentées ci-dessous — cet ouvrage est conservé dans un seul manuscrit (n° 904 de la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris) ; 5°/ enfin, des notes linguistiques anonymes, résumé de la correspondance d'un maître et d'étudiants autour de l'interprétation du texte hébreu de la Bible, qui se trouvent conservées à la suite du *Correctoire* de Mara dans certains manuscrits (je me réfère au manuscrit n° 402 de la bibliothèque municipale de Toulouse à la fois pour le *Correctoire* de Mara et ces *Notes*). Les rapports étroits de ce texte avec Roger Bacon sont établis depuis longtemps. Je postule ici que le maître à l'origine de la correspondance, dont ces *Notes* sont le reflet, est Roger Bacon, et que Mara,

Revue théologique de Louvain, 23, 1992, p. 178-190 et « La critique textuelle dans les correctoires de la Bible au XIII[e] siècle », dans A. DE LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL, A. GALONNIER éd., *Langage et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, 1997, p. 365-392. L'article de H. DENIFLE, « Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 4, 1888, p. 264-311 et 471-601, reste incontournable.

son compilateur, faisait partie du groupe d'étudiants auxquels elle a été adressée [6].

Il s'agit donc d'un ensemble relativement limité et cohérent de travaux marqués par l'empreinte des théories et des exigences linguistiques baconiennes, et dont la tradition manuscrite n'atteste pas, c'est le moins que l'on puisse dire, une réception importante. Ils s'opposent par là aux lexiques plus ou moins récents d'usage courant, dont Bacon combat les erreurs étymologiques avec acharnement dans ses synthèses des années 1268-1272. Dans son *Compendium Studii Philosophiae*, daté de 1272, ses diatribes contre la *Summa Britonis* de Guillaume le Breton atteignent une rare violence [7].

Pourtant, le fossé entre ces deux types de production n'est qu'en partie réel. Les rares chercheurs qui ont examiné le *Liber Triglossos* de Gérard de Huy avaient déjà pu relever le mélange surprenant de « lieux communs » étymologiques et de précisions exceptionnelles peu compatibles entre eux [8]. Ils n'avaient pas toujours compris la raison de cette contradiction. En fait, un examen attentif de la partie du texte concernant l'hébreu révèle qu'il s'agit d'un très servile démarquage de la version versifiée de la *Summa Britonis*, le *Brito metricus*, que Gérard de Huy a augmenté d'expositions grammaticales diverses empruntées à Bacon. Autrement dit, Gérard de Huy a réussi l'exploit de fondre en un seul texte (au prix de la cohérence qu'on imagine...) les travaux de deux auteurs franciscains représentatifs de deux comportements diamétralement opposés face à l'étude de l'hébreu, Bacon, chercheur audacieux et parfois téméraire échafaudeur de théories linguistiques, et son antagoniste Guillaume le Breton, représentant de la classique tradition de compilation des données patristiques [9].

Cette découverte permet différentes conclusions. D'une part, la rupture avec les traditions communes à la moyenne des clercs cultivés n'est pas complète, même dans le cercle des correcteurs de la Bible. Inversement, le montage de Gérard de Huy éclaire les attentes qui sont celles de la majorité des clercs concernant l'hébreu : les passages qu'il emprunte à la tradition baconienne concernent l'exposition de l'alphabet et des « mystères » hébreux aux

6. Sur ces notes, cf. S. BERGER, *Quam notitiam linguae Hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Nancy, 1893, p. 37-45, qui propose déjà l'identification du maître avec Bacon et de ses correspondants avec Mara et... Gérard de Huy. La validité de cette identification est défendue à partir de l'étude des mss n° 402 de la bibliothèque municipale de Toulouse et Pl. XXV sin. cod. 4 de la bibliothèque Laurentienne de Florence, dans É. ANHEIM, B. GRÉVIN et M. MORARD, « Exégèse judéo-chrétienne, magie et linguistique : un recueil de notes inédites attribué à Roger Bacon », à paraître dans les *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*.

7. Le *Compendium Studii Philosophiae* est édité par J. S. BREWER, Fr. Rogeri Bacon, *Opera quaedam hactenus inedita*, Londres, 1859, t. I, p. 393-519.

8. Le *Liber Triglossos* a fait l'objet d'une brève description de S. BERGER, *Quam notitiam*, *op. cit.*, p. 46-48, et d'un article de R. WEISS, « Per la storia degli studi greci del Petrarca : il *Triglossos* », *Annali della scuola normale superiore di Pisa, Lettere, storia e filosofia*, s. II, XXI, 1953, p. 252-264.

9. Un emprunt isolé avait déjà été relevé par G. DAHAN, *Les Intellectuels...*, *op. cit.*, p. 483 à partir d'une citation de S. BERGER, *Quam notitiam*, *op. cit.*, p. 47. Le *Brito metricus* est édité par L. W. DALY, *Brito Metricus : a Mediaeval Verse Treatise on Greek and Hebrew Words*, Philadelphie, 1968.

frontières de la linguistique et d'une vision magique de la langue, tels que les problèmes de la prononciation du tétragramme divin YHWH, ou l'exposition de procédés cryptographiques secrets [10], c'est-à-dire des curiosités qui renvoient moins à une investigation linguistique qu'à un attrait pour un savoir occulte, à la limite de la magie. Autrement dit, conclusion plutôt décourageante, une partie importante de cette littérature spécialisée concernant l'hébreu n'est elle-même qu'un reflet relativement grossier des véritables recherches sur l'hébreu de la Bible et de ses commentateurs juifs.

La réflexion grammaticale : vers la conceptualisation d'un langage sémitique

Avec les remarques déjà connues de Bacon, nous possédons en revanche une série de généralisations linguistiques sur l'hébreu et l'araméen sans équivalent au XIIIe siècle en milieu chrétien (par exemple la reconnaissance de l'hébreu et de l'araméen comme deux dialectes d'une même langue, à comparer avec les dialectes du français). Quant aux *Notes* du manuscrit Toulouse 402, témoignage direct de son enseignement, et au *Correctoire* de Mara, leurs développements attestent une maîtrise exceptionnelle de l'hébreu, et une conscience nette d'un certain nombre de traits particuliers à cette langue [11].

La capacité de ces savants à traduire les structures de la langue hébraïque dans un langage conceptuel cohérent, pour les raisons évoquées en introduction, est moins évidente. On admet généralement que tout en parvenant à des accomplissements exceptionnels dans leurs entreprises de traduction et de présentation de certains mécanismes grammaticaux, ils n'ont pas tenté de présenter une exposition cohérente des grands traits de l'hébreu (par exemple de la structure triconsonantique des racines verbales et nominales caractéristique des langues sémitiques), ou, quand ils l'ont fait, se sont égarés, comme Bacon lui-même, dans ses présentations phonétiques. Je repartirai de ce dernier point pour montrer que cette conclusion a peut-être péché par manque de compréhension de certaines données.

Une erreur théorique ambiguë ? La théorie vocalique de Bacon

Dans l'*Opus majus* et le fragment de la grammaire hébraïque conservé [12], Bacon se livre à une présentation des lettres et des sons correspondants de l'hébreu, également présente dans les notes de Toulouse 402 et reprise par

10. Ces passages sont partiellement cités par S. BERGER, *Quam notitiam*, *op. cit.*, p. 46-48, à compléter par G. DAHAN, *Les Intellectuels...*, *op. cit.*, p. 242-256.

11. Le parallèle entre l'hébreu et l'araméen est développé par Bacon, notamment dans le *Compendium Studii Philosophiae*, éd. BREWER, p. 438-439. Il est également présent dans les *Notes* de Toulouse 402, f° 248 v°.

12. *The Opus Majus of Roger Bacon*, t. 3, J. H. BRIDGES éd., 1900, p. 90 : *Sunt autem sex vocales, aleph, ain, he, heth, iot, vav; reliquae sunt consonantes*... Le fragment de la grammaire hébraïque est édité par S. A. HIRSCH en annexe à *The Greek Grammar of Roger Bacon*, E. NOLAN éd., Cambridge, 1902, p. 201-208.

Gérard de Huy dans le *Liber Triglossos*, qui aboutit à l'exposition d'une théorie vocalique *a priori* étonnante. Alors que l'alphabet hébreu est entièrement consonantique, et qu'en théorie seules quatre lettres — *aleph, he, vav, iod* appelées par la tradition grammaticale hébraïque puis renaissante, *matres lectionis* —, peuvent servir d'indicateurs de vocalisation [13], le *doctor mirabilis* affirme que six lettres, *aleph, he, vav, iod, 'ain* et *heth*, correspondent à des voyelles. Cette présentation particulière à Roger Bacon a été généralement comprise comme démontrant son manque d'intelligence des mécanismes fondamentaux de l'hébreu, et fait partie des éléments qui ont contribué à jeter une certaine suspicion sur sa connaissance réelle de cette langue [14]. Le raisonnement implicite semble être le suivant : si Bacon avait eu une réelle connaissance de l'hébreu, aurait-il commis cette faute d'analyse grossière ? Il me semble qu'il faut inverser le raisonnement, et tenter de comprendre la logique propre de la tentative d'explication de Bacon sans préjuger de sa connaissance de la langue, au lieu de conclure à une méconnaissance de l'hébreu que de nombreux éléments viennent maintenant infirmer.

En étudiant l'apport possible de la connaissance d'œuvres de commentateurs et savants hébreux des XI[e] et XII[e] siècles à l'œuvre de Bacon, j'ai été en effet amené à me demander si ce trait particulier ne devait pas être, au contraire, attribué à une certaine habitude de la lecture de textes en hébreu médiéval, qui conduisent à utiliser assez souvent, de manière plus intensive que l'hébreu du texte biblique, le groupe des quatre consonnes précitées comme *matres lectionis* pour compenser l'absence des signes de vocalisation accompagnant le texte biblique. Un clerc chrétien ayant une réelle habitude de ces textes non vocalisés (ce peut être par exemple le cas de commentaires exégétiques comme ceux de Rashi, ou de traités scientifiques écrits en hébreu comme ceux évoqués dans les *Notes* de Toulouse 402), dans lesquels ces lettres fonctionnent comme des voyelles d'appoint pourrait alors assez logiquement en inférer qu'elles sont originellement des voyelles.

13. Les savants juifs du premier millénaire (les massorètes), pour suppléer le manque de voyelles dans la lecture du texte biblique, à une époque où l'hébreu cessait peu à peu d'être parlé, ont mis au point un système de vocalisation complexe reposant sur l'adjonction de points placés au-dessous ou au-dessus des lettres proprement dites. Quand les grammairiens juifs discutent des problèmes de vocalisation, ils font généralement référence aux valeurs phonétiques rendues par ces différents points. Ce système, généralisé à l'ensemble de la Bible, est resté facultatif dans l'écriture de l'hébreu au Moyen Âge comme à l'époque moderne, les consonnes dites *matres lectionis* restant la seule indication de vocalisation pour la plupart des textes de la pratique, non vocalisés. Le texte biblique lui-même place les linguistes devant des problèmes quasi insolubles. En effet, les signes de ponctuation inventés tardivement par les savants juifs, quoique très précis, reflètent une vision codifiée de la langue par définition assez éloignée des indications données par son squelette consonantique, de notation beaucoup plus ancienne. D'où des querelles sans fin sur la vocalisation originelle de l'hébreu biblique qui n'ont pas pris fin avec la linguistique contemporaine. Pour une exposition du problème dans le cadre général de la linguistique sémitique comparée, cf. M. MASSON, « L'hébreu biblique », dans J. PERROT dir., *Les langues dans le monde ancien et moderne*, t. III, *Les langues chamito-sémitiques*, CNRS, 1988, p. 68-74 et E. LIPINSKI, *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar*, Louvain, 1997 (Orientalia Lovaniensia Analecta 80), p. 152-165.

14. G. DAHAN, *Les Intellectuels..., op. cit.*, p. 254.

Or, l'identification du maître à l'origine des *Notes* de Toulouse 402 avec Bacon tendrait à confirmer qu'il avait une connaissance et une pratique de l'hébreu (notamment sous la forme d'une correspondance dans cette langue avec un rabbin allemand [15]) qui oblige à trouver une origine plus noble que la simple erreur de compréhension à cette théorie vocalique. Il faut donc reporter le problème de la théorie vocalique non plus à une connaissance pratique de la langue, mais à son analyse linguistique.

Il se trouve que cette théorie des six voyelles, loin d'être isolée, a des équivalents exacts dans les grammaires de l'hébreu des collèges latins de l'époque classique, jusqu'au XVIIIe siècle. En remontant le fil de cette tradition, on aboutit à certains développements du célèbre hébraïsant Reuchlin (1455-1522). Ce parallèle n'enlève rien à l'inexactitude de cette théorie du vocalisme hébreu présentée en milieu chrétien pour la première fois par Bacon. En revanche, sa théorie cesse d'être une géniale absurdité pour rentrer dans une longue tradition de tentatives de grammatisation de l'hébreu par des grammairiens chrétiens, elles-mêmes plus ou moins dépendantes de sources juives [16].

On peut alors hésiter devant deux explications : soit Bacon a retrouvé par lui-même une théorie équivalente aux présentations des grammairiens juifs du XIIe siècle et jumelle de celle des grammairiens chrétiens de la Renaissance au siècle des Lumières ; soit, ce qui est tout de même plus probable, il a extrapolé directement à partir des théories grammaticales juives qui ont, trois siècles plus tard, servi de fil conducteur à Reuchlin et à ses successeurs. On aurait alors la preuve non pas de la superficialité des connaissances de Bacon mais, au

15. Toulouse, B. M., ms. 402, f° 267 v°, cité par S. BERGER, *op. cit.*, p. 39. Bacon affirme explicitement échanger une correspondance occasionnelle *en hébreu* avec un rabbin allemand qui lui fournit des ouvrages scientifiques. Ce point est fondamental parce qu'il atteste une pratique non pas seulement passive (bonne compréhension du texte biblique vocalisé, et éventuellement d'autres textes) mais aussi active de la langue (lecture et écriture de textes non vocalisés).

16. Cette filiation est exposée (sans précisions pour le passage des traditions juives aux grammaires chrétiennes) par B. E. SCHWARZBACH, « L'étude de l'hébreu en France au XVIIIe siècle : la grammaire d'Étienne Fourmont », *Revue des études juives*, 151, 1992, p. 51-52. Il est intéressant de voir Bacon aboutir au même résultat (l'assimilation de ces six lettres à des voyelles) que des grammairiens de l'époque classique, par des voies conceptuelles très différentes, même si c'est sans doute à partir d'une source juive commune. Sur le développement des études hébraïques à la Renaissance et la circulation des données de la grammaire juive médiévale chez les humanistes, cf. S. KESSLER-MESGUICH, « Les grammaires occcidentales de l'hébreu », dans S. AUROUX dir., *Histoire des idées linguistiques*, t. 2, Liège, 1992, p. 251-270, et particulièrement p. 254-57 pour la question des voyelles : il est clair que Bacon comme plus tard Reuchlin a confondu certaines théories grammaticales juives concernant les *matres lectionis* avec une théorie d'exposition des voyelles. Le système vocalique de David Qimhi n'est pas celui de Bacon ou de Reuchlin, mais une théorisation complexe à partir des systèmes de notation massorétiques, et non des *matres lectionis*. On peut supposer que les savants chrétiens ont extrapolé à partir des présentations des *matres lectionis* (aleph, vav, iod, he), et d'une série de consonnes (aleph, heth, hé, ayn) qui sont obligatoirement vocalisées dans des positions où les autres consonnes reçoivent le *shewa*, signe indiquant normalement l'absence de vocalisation. La réunion des deux listes correspond aux six voyelles de la théorie baconienne.

contraire, de son utilisation de certaines théories grammaticales rabbiniques qu'il aurait acquises par l'entremise de lettrés juifs avec lesquels il était en contact, comme le confirment du reste abondamment les *Notes* de Toulouse 402 [17].

On voit qu'il faut se garder de sous-estimer, comme on l'a fait jusqu'à présent dans cet exemple précis, la validité des théorisations avancées par nos savants : cette théorisation de Bacon, qui bute devant l'obstacle du consonantisme intégral, impossible à admettre pour un savant formé au moule des commentaires pré-modistes de Priscien, est néanmoins très certainement inspirée par une pratique de l'hébreu non vocalisé (donc ne se limitant pas au texte biblique), et peut-être par des théories grammaticales contemporaines propres au judaïsme.

La racine triconsonantique de l'hébreu et ses schèmes de dérivation

La théorie des six voyelles est pour l'instant de l'indice le plus net d'une tentative de théorisation de la structure de l'hébreu par les clercs franciscains du XIIIe siècle. Il n'a pas encore d'équivalent concernant la structure élémentaire de l'hébreu, c'est-à-dire ses racines triconsonantiques. Comme toutes les langues sémitiques, l'hébreu construit son vocabulaire à l'aide de schèmes formés, soit de voyelles, soit d'une combinaison de consonnes et de voyelles, permettant de former des dérivés à partir d'une racine triconsonantique simple. Ainsi, sur la racine l.m.d, enseigner/apprendre, on a *lamad*, étudier, *limmed*, enseigner, *limmud*, étude, *talmud*, enseignement, etc. Ce système simple, aux règles facilement déductibles, s'applique, par extension, à la conjugaison et a facilité le développement d'une tradition grammaticale autonome précoce dans la langue arabe et chez les juifs au Moyen Âge.

Or, si nous n'avons aucune trace d'une théorisation en milieu chrétien comparable à ce qu'offrent les grammaires hébraïques, certains indices permettent de supposer que nos auteurs (Roger Bacon et son disciple Guillaume de Mara) avaient une connaissance assez juste des possibilités et des mécanismes du système. Ainsi, dans les *Notes* du manuscrit Toulouse 402, se trouve une présentation remarquable du terme *ioneq*, dont la signification première est nourrisson (littéralement « têtant »), et qui est également employé en *Isaïe* 53, 2, au sens de rameau. La confusion qui en est résultée conduit Bacon à préciser le sémantisme particulier de ce mot et sa dérivation :

> Car il faut savoir qu'il existe en hébreu un certain vocable qui se prononce *ioneq* et s'écrit ainsi en hébreu : (יונק). Ce vocable est équivoque en hébreu pour « nourrisson » et « rameau », mais nulle part pour « petit enfant » … on peut ajouter de nombreux autres exemples pour prouver que ce vocable, *ioneq*, signifie la même

17. Dans ces *Notes*, des contacts avec des savants juifs sont expressément mentionnés au moins deux fois, d'une part pour l'envoi de manuscrits scientifiques (traités de comput) évoqué y *supra* note 15, d'autre part pour la recherche de traités de magie salomonienne. Les correspondants se trouvent à Tolède et en Allemagne.

> chose que « nourrisson », mais je le prouverai avec un argument plus fort, car je dis que ce vocable, *ioneq*, est dérivé en hébreu, d'un verbe « allaiter » qui comprend nos deux significations « je tète » et « j'allaite » (*lacto* et *lacteo*). Aussi en Thrènes (*Lamentations*), 4, où nous avons, « elles allaitèrent leurs chiots », pour « allaitèrent », l'hébreu a un vocable de la même dérivation que le vocable *ioneq*, comme il est évident à qui sait l'hébreu, et ce verbe, dans cette autorité, a le même son que « *heniqu* ». Le même verbe se retrouve en I. *Rois* 1 g. Là où nous avons, « la femme resta donc et allaita l'enfant », l'hébreu a le verbe susmentionné pour « allaita », et il se prononce à cet endroit *vateneq*, et il appert donc que le vocable en question, *ioneq*, signifie proprement la même chose que « tétant » [18].

On remarquera l'analyse sémantique très soignée : la signification sémantique d'un terme hébreu équivoque est discutée. Le commentateur écarte une signification abusive, pour se concentrer sur le sens premier du terme. Il étaie ensuite sa démonstration par un renvoi au verbe hébreu correspondant, dont il donne différentes formes dérivées (*heniqu*, *vateneq*), tout en ayant soin de remarquer son sémantisme particulier, recouvrant deux verbes complémentaires (allaiter et téter, *lacto* et *lacteo*) en latin. Il ne semble avoir aucune difficulté pour passer du nom au verbe, et jongler avec ses différentes conjugaisons. Il semble donc que, en dépit de l'absence d'une présentation théorique adéquate, les dérivations sont intelligemment comprises en pratique dans la majeure partie des cas. On pourrait citer dans la même veine les remarques de Toulouse 402 sur l'équivocité de la racine s.f/p.r (« compter » et ses dérivés, tels que « document », « écriture », « livre »).

À partir cette compréhension de base, dont il est délicat de cerner les limites exactes, il était possible de rendre compte des mécanismes de dérivations vocaliques et consonantiques qui relient les termes hébraïques entre eux et, à travers diverses préfixations et suffixations, forment les schèmes de conjugaison. Là encore, l'absence de théorisation systématique n'empêche pas des échappées qui permettent de vérifier incidemment que des mécanismes originaux de l'hébreu ont été repérés, analysés et au moins en partie compris, comme le prouvent les explications données dans les *Notes* au sujet des structures de base des conjugaisons hébraïques.

18. Toulouse, B. M., ms. 402, f° 262 v°-263 r° : *Sciendum tamen quod ibi est quodam vocabulum hebraicum quod sonat idem quod* ioneq *et scribitur sic in hebreo* : יונק. *Hoc autem vocabulum equivocum est in hebreo ad « lactentem » et ad « ramum », sed numquam ad « parvulum »... multa alia possunt adduci exempla ad probandum quod predictum vocabulum, scilicet* ioneq, *signat idem quod « lactens », sed adhuc probo istud idem fortiori probatione, quia dico quod hoc vocabulum* ioneq *dirivatur in hebreo, a verbo lactandi non considerata differentia quam facimus inter « lacto » et « lacteo ». Unde Tren. iiii. ubi habemus « ...lactaverunt catulos suos » pro hoc quod est « lactaverunt », heb. habet vocabulum eiusdem dirivationis cum vocabulo* ioneq *ut patet scienti hebreum, et sonat in predicta auctoritate verbum illud idem quod* heniqu. *Idem verbum habetur i. Reg i. g. Ubi enim habemus « mansit ergo mulier et lactavit puerum », hebreum habet pro « lactavit » verbum predictum quod sonat ibi* vateneq, *et sic patet quod predictum vocabulum, scilicet* ioneq, *proprie signat idem quod « lactens »...*

L'hébreu possède diverses classes de conjugaisons qui permettent de former sur un même schème verbal des passifs, mais aussi des intensifs, des causatifs, des réciproques (par exemple *galah*, partir en exil, causatif *higlah*, déporter). Ce mécanisme est résumé dans les *Notes* en quelques lignes :

> La langue hébraïque a ce trait particulier entre autres, que pour un terme qu'elle possède signifiant « il vient », elle en a un autre qui signifie à lui seul « il fait venir », et de même de « se tenir debout » et « faire tenir debout », et de beaucoup d'autres [19].

Autrement dit, si nous ne disposons pas d'un tableau complet commenté des conjugaisons hébraïques, il est probable que les mécanismes de formation de ces classes verbales étaient intériorisés par nos hébraïsants.

Marqueurs de cas, « déclinaisons » et morphosyntaxe : une grammatisation classique

Il a de même été souvent reproché à nos linguistes de « plaquer » les catégories grammaticales du latin, particulièrement les déclinaisons, sur les mécanismes morpho-syntaxiques de l'hébreu, langue à article où des prépositions et un système particulier d'états du nom se complètent pour indiquer la fonction des termes dans la phrase. Ce reproche n'est pas totalement dénué de fondement en soi mais, comme pour la théorie vocalique de Bacon, il ne prend en compte que la moitié du problème. En effet, les linguistes franciscains se trouvent devant l'hébreu dans la même situation que l'ensemble des grammairiens devant les langues vernaculaires, et notamment le français. Dans cette mesure, leur théorisation des cas, reposant effectivement en partie sur des catégories latines, doit être mesurée à la même aune que les efforts de conceptualisation de la langue vulgaire analysés par S. Lusignan dans *Parler Vulgairement* [20].

Bien plus, la non-concordance des marqueurs fonctionnels hébreux (prépositions) et latins (suffixes de déclinaisons) motive une présentation triangulaire fondée sur la comparaison entre l'hébreu et l'ancien français opposés au latin, présentation exceptionnelle dans le contexte de l'époque. C'est ainsi que Mara, dans son *Correctoire*, présente dans deux passages successifs le problème de l'équivalence en hébreu du génitif d'attribution :

19. Toulouse, B. M., ms. 402, f° 263 v° : « *Habet enim hoc lingua hebrea speciale inter alia unde et una dictio est que significat idem quod venit et quedam alia que significat hoc totum faciens venire, similiter est de stans et faciens stare, et ceteris multis* ».

20. *Supra* note 2. G. DAHAN relève dans *Les Intellectuels..., op. cit.*, p. 254, l'utilisation de concepts grammaticaux latins dans l'analyse de l'hébreu par Bacon. Comme l'ont montré les recherches de S. Auroux pour l'époque moderne, toute l'entreprise de grammatisation (= de théorisation grammaticale des différents langages) occidentale, jusqu'au XVIIIe siècle, est largement dépendante de cadres conceptuels hérités de la tradition gréco-latine. Il n'y a donc guère de sens à reprocher aux auteurs médiévaux d'analyser des langues modernes ou non occidentales avec les cadres conceptuels de la grammaire latine, comme leurs successeurs renaissants et classiques. Le problème est plutôt l'absence d'analyse ou d'intérêt pour ces questions dans la plupart des cas au Moyen Âge. Sur ces questions, S. AUROUX dir., *Histoire des idées linguistiques*, t. 2, Liège, 1992.

> À chaque fois qu'on a « appartenant à la tribu de... », l'hébreu a l'article qui se dit en français *al* (= au), et il sert non seulement pour le datif, mais aussi pour le génitif, si bien qu'on a mis partout pour lui la préposition *de*. En hébreu, il se dit *la* [21].

À part l'emploi du terme ambigu « article » pour la forme *al* (préposition + article en ancien français...), et l'unique *la-* en hébreu pour cette préposition qui peut être vocalisée de différente manière, cette remarquable analyse est très loin de l'application mécanique de catégories latines. À partir d'un problème de traduction complexe (pourquoi *de tribu...* et non pas l'emploi du génitif, et pour quelle construction originale), la préposition équivalente en hébreu (ici, *le-/la-* équivalent grossièrement à *à*) est donnée, son champ d'application analysé (datif et génitif du latin). Comme celui-ci ne correspond pas à une préposition latine, mais est en revanche proche du fonctionnement d'une forme française (*au/al*, qui en ancien et en moyen français peut marquer la relation d'appartenance, comme en français populaire moderne), celle-ci est donnée. Cette explication est complétée à l'occasion d'un autre passage un peu plus loin :

> ... À noter qu'ici se place un article comme le *el* ou le *al* en français, qui sert non seulement pour le datif, mais aussi pour le génitif, comme si nous disions, « la chape le mestre », ou « la chape al mestre » [22].

Les exemples d'analyses remarquables, tant chez Mara que dans les *Notes* de Toulouse, de particularités morpho-syntaxiques, telles que la construction de la réciprocité ou du comparatif, pourraient être multipliés. Chez ces linguistes d'exception que sont Bacon et Mara, on peut dire que l'utilisation des cadres de la grammaire latine pour l'analyse d'une langue sémitique est déjà en partie celle qui aura cours à la Renaissance dans l'entreprise de grammatisation de la majeure partie des langues (et n'a donc rien de scandaleux), tout en acquérant une souplesse remarquable grâce au recours à l'ancien français (à comparer avec la présentation des articles grecs à l'aide du français chez Bacon [23]). Elles témoignent d'une attention minutieuse portée aux équivalences sémantiques qui est bien sûr à rapporter au but premier de ces techniciens du langage, la compréhension et l'amélioration du texte biblique. Or, dans le cercle qui gravite autour de Bacon, la réflexion sur les équivalences entre des formules et des termes linguistiques a dû assez logiquement entrer en contact avec les travaux logico-sémantiques du *doctor mirabilis*. Deux exemples de discussion de problèmes d'équivocité, d'équivalence sémantique et de technique de traduction montrent comment nos linguistes ont pu se servir des outils

21. Toulouse, B. M., ms. 402, f° 155 r° : *Ubique hoc dicitur de tribu semper hebreum habet articulum qui gallice dicitur* al, *et non solum dativo servit sed et genitivo adeo quod hic ubique pro illo ponatur « de » prepositio. Dicitur autem in hebreo* la.

22. Toulouse, B. M., ms. 402, f° 158 v° : ... *sciendum quod hic ponitur articulus sicut est* le *vel* al *in gallico, quod non solum dativo, sed et genitivo servit sicut diceremus* la chape le mestre *sive* la chape al mestre...

23. Dans ses présentations de la grammaire grecque contenues dans les grammaires publiées par E. Nolan et les *Notes* de Toulouse 402, Bacon se sert de l'ancien français pour faire comprendre le mécanisme des articles grecs sans équivalent en latin.

mis à leur disposition par les avancées grammaticales des XIIe et XIIIe siècles pour analyser en profondeur les problèmes d'interprétation proprement linguistique du texte hébreu, et par-delà, les différences dans l'organisation des champs sémantiques entre différentes langues [24].

L'hébreu dans la réflexion linguistique générale

Les deux exemples seront tirés des *Notes* linguistique anonymes de Toulouse 402, où, à la différence du *Correctoire* de Mara et des exemples des synthèses de Bacon, les problèmes rencontrés à la lecture du texte hébreu sont discutés et analysés à loisir, sans le souci de concision qui rend les considérations des œuvres plus officielles souvent trop elliptiques. L'équivocité est un problème linguistique qui a été l'objet de développements particulièrement importants dans les théories logico-grammaticales de Bacon, au point que certains spécialistes de la question ont pu se demander si les appétits linguistiques exceptionnels de ce dernier et sa réflexion sur les relations entre les langues n'étaient pas à l'origine de son intérêt pour ce problème particulier [25]. Dans les *Notes* de Toulouse 402, de nombreux passages sont consacrés à des commentaires techniques sur l'équivocité de certains termes hébreux, et les difficultés éventuelles de traduction qui en résultent. On a vu plus haut que c'était le cas du nom *ioneq*, le nourrisson. Un autre exemple présente une situation différente. Il s'agit de réfléchir à la différence entre deux termes étymologiquement différents mais au sens voisin :

> En hébreu, pour entendre, c'est-à-dire mentalement, on se sert d'un verbe qui est parfois également utilisé pour l'« entendre » de l'audition. Ce terme est donc équivoque pour intelliger et écouter, et ce verbe est *semay.* Mais pour percevoir avec les oreilles du corps, il y a un autre verbe qui n'a que cette signification, et on pourrait forger un verbe semblable en latin, c'est-à-dire *auriculo auriculas.* De là Ysaïe 1, « Entendez, cieux, et écoute, terre », à la place d'« entendre » se trouve ce premier verbe qui est, comme je l'ai dit équivoque pour percevoir et intelliger, c'est-à-dire *same.* Mais à la place d'« écoute », se trouve *auricula* au mode impératif, c'est-à-dire perçois par l'organe des oreilles, c'est-à-dire *haezenni ; ozen* en effet est l'oreille [26].

24 Sur les richesses et les audaces de la tradition grammaticale latine au Moyen Âge central, et en particulier des courants « intentionnalistes » dont Bacon fait partie, cf. I. ROSIER, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, 1994.

25 Sur le problème de l'équivocité chez Bacon, cf. notamment Th. S. MALONEY, « Roger Bacon on Equivocation », *Vivarium,* 34, 1997, p. 85-113, qui met en relation les recherches de Bacon sur ce problème précis avec son intérêt exceptionnel pour l'étude concrète des langages.

26. Toulouse, B. M., ms. 402, f° 249 r° : *In hebreo pro « audire », scilicet corde ponitur unum verbum quod tamen aliquando sumitur pro audire corpore, unde equivocum est ad intelligere et audire et illud verbum est* semay. *Sed pro percipere auribus corporeis est unum aliud proprium verbum quod nichil aliud signat et posset fingi consimile verbum in latino, scilicet auriculo auriculas, unde Ysa. i. : « Audite celi et auribus percipe terram », loco hoc pro audire ponitur verbum illud primum quod est sicut dixi equivocum ad intelligere et audire, scilicet* same, *sed loco huius qui est « et auribus percipe » ponitur auricula imperativi modi, id est auribus percipe, scilicet* haezenni, ozen *enim est auris.*

On voit que *shema'* et *he'ezin* ont des sens voisins (entends, écoute), mais l'un a un champ sémantique plus large (*shema'*, qui vaut pour la perception et l'intellection), tandis que l'autre, dérivé du terme *'ozen*, l'oreille, fait seulement référence à la perception corporelle. L'extrait précise à la fois l'ambiguïté du premier terme, la différence de champs sémantiques entre le premier et le second, la dérivation du second, et donne un néologisme latin (*auriculo/ auriculas* [27]), équivalent de ce dernier. Nous sommes très loin des étymologies et dérivations plus ou moins (plutôt plus que moins) controuvées de Guillaume le Breton !

L'exemple suivant est encore bien plus complexe, dans la mesure où il est une remise en cause déguisée d'une traduction de Jérôme faisant intervenir le grec et le français autour d'un terme hébreu lui aussi équivoque :

> Là où nous avons tous les genres de mouches, l'hébreu a *harob*, ce qui est la même chose que le rassemblement de choses diverses, et cela se dit en français « meletriz » (*sic*), c'est-à-dire mélange, non pas en considération du mélange résultant de choses mélangées, mais des choses elles-mêmes qui sont jointes, mélangées et confondues ensemble, et je ne trouve pas de nom en latin qui ait à proprement parler la signification exacte de ce nom précité au singulier. Mais sa signification est mélange, c'est-à-dire l'agrégation de choses diverses confondues réciproquement, et ainsi, dans le texte, ce que sont ces choses n'est pas déterminé. Mais la glose supplée ici : j'enverrai *harob*, c'est-à-dire un mélange de mauvaises bêtes comme des serpents et des scorpions et tous les reptiles immondes, et par conséquent, Jérôme a mieux traduit quand il a dit « genre de mouches », que les Septante, qui ont posé *cinomia*, car en ce qu'il est dit « tout genre de mouches », la signification du nom susdit est en quelque sorte enclose, par cela qu'il est dit « tout genre », et sa spécification, par cela qu'il est dit, « de mouches », quoique selon la glose hébraïque c'eût été mieux s'il avait dit : « tous les genres de reptiles » [28].

Précisons pour commencer (pour soulager le lecteur ?) que le terme en question, l'hébreu *'arob*, (un insecte ?), est toujours l'objet de débats chez les spécialistes de l'hébreu biblique. Cette explication repose elle-même sur un débat connu des étudiants auxquels étaient destinées ces notes, et exposé dans plusieurs œuvres de Bacon, sur une confusion concernant une traduction des

27. Qui par ailleurs est attesté en latin médiéval dans divers sens, dont susurrer à l'oreille...

28. Toulouse, B. M., ms. 402, f° 277 v° : (Exo. 8) ...*ubi habemus « omne genus muscarum » heb. habet* harob, *quod idem est quod congregatio rerum diversarum, et dicitur gallice* meletriz, *hoc est mixtura, non secundum quod mixtura accipitur por ipsa mixtione, sed pro ipsis rebus mixtis, aggregatis et confusis simul, nec occurrit michi in latino aliquid nomen quod in singulari numero acceptum proprie significet idem quod predictum vocabulum, sed significatum eius est mixtura, id est aggregatio rerum diversarum confusarum ad invicem, et sic in textu non determinatur cuius (sic) rerum sit hec mixtura. Sed glosa supplet hic, mittam* harob, *id est mixturam, scilicet malarum bestiarum ut serpentum et scorpionum et omnium reptilium immundorum, et ideo melius transtulit Ieronimus cum ait « genus muscarum » quam Lxx. qui posuerunt* cinomia *quia in hoc quod dicitur « omne genus muscarum » clauditur aliquo modo significatum predicti vocabuli per hoc quod dicitur « omne genus » et specificatio eius per hoc quod dicitur « muscarum », licet secundum glosa hebrea melius fuisset si dxisset omne genus reptilium.*

Septante du terme *'arob*, sa traduction en latin par Jérôme, et les interprétations du terme grec dans les gloses latines. *'Arob* est compris très tôt comme un mélange, rendu par *coinomia* en grec, et confondu avec *cynomia*, la mouche du chien, notamment par Isidore de Séville, dont les compétences d'helléniste laissaient à désirer... [29]. Le texte de Toulouse 402 s'attaque à la racine du problème, c'est-à-dire à la signification du terme hébreu, en s'aidant de Rashi. *'Arob*, apparemment un terme générique pour « insectes piquants » qui sert pour qualifier une des plaies d'Égypte, est glosé par l'exégète juif en fonction de son équivalence avec la racine générique '.r.b, mélanger. À partir de cette double base sémantique, la valeur sémantique exacte de ce terme est précisée à l'aide d'un terme français, car il n'a pas d'équivalent strict en latin. Suit un jugement positif sur la traduction de Jérôme, estimée correcte dans la mesure où elle fait référence à cette valeur sémantique précise (le mélange, dans le sens indiqué) et aux éléments du mélange en question (spécification, « les mouches »), non sans préciser qu'elle est en partie infirmée par la glose hébraïque (Rashi).

La connaissance de l'hébreu repose donc sur une utilisation intensive des commentaires des glossateurs de la tradition juive médiévale, opposés dans la discussion à Jérôme. De même que pour certains exemples précédents (l'indication du datif et du génitif), la non-équivalence d'un terme en latin conduit à rechercher un terme français, ici à un niveau très précis, puisque le traducteur refuse de se contenter de *mixtura* ou *mixtum*, qui ne lui paraît pas correspondre au sens souhaité d'un mélange gardant distinctes ses composantes. Une fois cette équivalence exacte posée, les diverses traductions peuvent être comparées et des solutions éventuelles proposées.

D'autres exemples du même texte ou du *Correctoire* de Mara montreraient la même volonté de comprendre au plus près le fonctionnement sémantique particulier d'un terme pour pouvoir juger ou proposer une traduction exacte, quitte à dédouaner Jérôme pour des erreurs qu'on relève en les excusant plus ou moins. Ce faisant, les meilleurs des linguistes franciscains font preuve d'une audace remarquable, car ils dépassent les limites d'une investigation classique dans trois directions au moins : 1°/ en n'hésitant pas à aller chercher des explications techniques sur les termes qui les intéressent là où elles se trouvent, ils

29. Dans les développements des œuvres connues de Bacon (*Opus majus, op. cit.*, p. 110, *Grammaire grecque*, *op. cit.*, p. 90-91), ainsi qu'un passage précédent des *Notes* de Toulouse 402 (f° 235 v°), c'est le problème de la confusion des différentes voyelles et diphtongues du grec par les latins qui motive une discussion sur le sens du terme grec traduisant *'arob*, problème auquel notre extrait, s'attachant au sens originel du mot *'arob*, fait simplement allusion. Jérôme traduit justement *coinomia*, le terme des Septante pour *'arob*, *omne genus muscarum*, « toute sorte de mouches », prouvant ainsi la fausseté de l'interprétation en circulation chez les Latins qui veut que *cinomia* soit une transcription de *cynomia*, *musca canina*, la « mouche du chien ». Roger Bacon explique ensuite que l'origine du problème est dans la confusion faite par les Latins entre le y et la diphtongue oï, prononcée i- à partir de l'époque impériale. Notre texte, en réponse à une des questions des étudiants ayant motivé la rédaction de ces notes, reprend le problème à ce stade pour remonter, dans un second temps, à l'original hébreu. Pour en cerner la signification, il utilise le français et le latin, avant de revenir aux traductions de l'époque patristique.

ont été conduits à maîtriser les gloses de Rashi, voire d'autres commentateurs juifs importants du Moyen Âge, à un degré inégalé (sauf peut-être par quelques juifs convertis) au XIIIe siècle; 2°/ en mettant en pratique sur une langue très différente les techniques d'investigation grammaticales pensées à partir du latin depuis deux siècles, pour cerner le sémantisme des termes, ils ont exploré un terrain pratiquement vierge; 3°/ en cherchant des équivalents exacts aussi bien aux mécanismes grammaticaux qu'aux champs sémantiques des termes envisagés, ils ont recouru largement à la glose par la langue vulgaire (pour laquelle on peut penser d'ailleurs à l'influence possible de Rashi [30]) et, au moins en pratique, ouvert une brèche importante dans la domination intellectuelle du latin. Pour la première fois, au XIIIe siècle, une enquête linguistique complexe dans un milieu chrétien systématise le recours à l'expression française comme un instrument parfois plus adapté à l'étude des sémantismes hébreux, et réfléchit en pratique à la concomitance des trois systèmes linguistiques sur un pied d'égalité. On reconnaît là la marque des réflexions de Bacon sur la non-concordance des champs sémantiques dans les différentes langues, avec cette différence que dans les textes sur lesquels nous nous sommes attardés, ces réflexions sont mises en pratique pour discuter le texte hébreu.

Une recherche linguistique de pointe concernant l'hébreu en milieu chrétien a donc bien existé au XIIIe siècle, mettant en jeu l'acquisition d'un outillage intellectuel considérable et la réflexion collective de certains groupes de chercheurs particulièrement aptes à ce travail. Elle a d'une part abouti à une première approche de traditions exégétiques juives qui a fini par déboucher sur la découverte de certains éléments de la tradition grammaticale du judaïsme. Elle a d'autre part associé étroitement dans les faits l'exploration de l'hébreu avec une réflexion linguistique recourant à la fois aux concepts de la grammaire théorique et à une comparaison pratique avec la langue vulgaire très novatrice.

Étant donné la réunion de compétences nécessaires pour aboutir à ces résultats résumés dans quelques manuscrits isolés (impulsion de savants exceptionnels tels Roger Bacon, maîtrise d'une recherche grammaticale ouverte aux questions sémantiques et à une sorte de pré-pragmatique du langage, connaissance de l'exégèse juive et chrétienne...), il n'est guère surprenant que ces recherches pionnières des années 1250 soient restées isolées. On peut même

30. Dans ses explications des termes hébreux faisant difficulté, Rashi recourt souvent à des exemples empruntés à la langue vernaculaire (en l'occurrence, le dialecte champenois). Ainsi, pour décrire des éléments de décoration de la *menorah* (= chandelier) du Temple, il se sert du terme « pommeaux/pommels », comme le note Bacon, *Opus Majus, op. cit.*, p. 211 : *Dicunt enim cum Magistro in historiis quod sphaerulae candelabri fuerunt corpora circularia, non habentes plenam sphaericitatem. Sed non dicuntur sphaerulae diminutive propter hoc, sed quia fuerunt parvae sphaerae Euclidis et Theodosii. Nam hebraei in Gallico suo illas sphaerulas vocant « pomeas » a rotunditate pomali et sphaerica, et sic de aliis infinitis.* » Cf. Rashi, *Exode*, XXV, 31. Pour l'utilisation de Rashi dans Toulouse 402 et les perspectives nouvelles qu'elle ouvre sur l'impact de l'exégèse juive en milieu chrétien au XIIIe siècle, ANHEIM, GRÉVIN et MORARD, *loc. cit.*

peut-être parler de conjonction exceptionnelle. Des recherches de plusieurs générations dans des domaines différents se croisent de manière jusqu'alors insoupçonnée pour cette époque dans ces textes inédits. Ceux-ci montrent que les savants franciscains avaient au moins partiellement réalisé la synthèse entre les spéculations linguistiques complexes développées depuis plus d'un siècle à partir de la tradition grammaticale latine, l'analyse linguistique du texte biblique et une étude pratique de l'hébreu s'appuyant sur l'exégèse juive. La réunion de ces différentes compétences ne pouvait se faire que dans un contexte particulièrement favorable, que l'on devine lié à la fois à l'essor des universités de Paris et d'Oxford, et au dynamisme intellectuel des ordres mendiants, mais aussi à la présence, de plus en plus problématique au XIII[e] siècle, de communautés juives dynamiques en France et en Angleterre. Elle ne pouvait donc être le fait que de savants d'exception.

Au-delà de ces constatations, de nombreuses questions restent en suspens. Je me contenterai ici d'évoquer le problème de la transmission de ce savoir linguistique.

D'une part, les textes donnent un certain nombre d'indices et quelques témoignages de contacts entre des savants juifs et chrétiens qui montrent clairement que ces derniers ont recherché, et au moins partiellement, obtenu une assistance de la part de savants juifs contemporains [31]. Mais derrière cette évidence, il est très difficile de se faire une idée concrète des modes de collaboration et des difficultés posées par ces échanges. L'ampleur des achèvements réalisés et le degré d'autonomie apparemment atteint dans la maîtrise de pans entiers de la culture exégétique juive incitent plutôt à penser que ces échanges ont été réguliers et abondants, à moins d'imaginer que les savants chrétiens aient pu acquérir une autonomie suffisante pour se passer de l'aide de lettrés juifs. Il semble bien que les tentatives de grammatisation et de théorisation de l'hébreu (comparable à celles du grec) d'un Roger Bacon étaient d'abord des tentatives d'émancipation des Latins de milieux d'information, les juifs pour l'hébreu, dont il cherchait à supprimer le rôle d'intermédiaires obligés [32].

31. Cf. note 15. Pour ce problème de l'assistance de savants juifs, on se reportera généralement aux travaux de G. DAHAN, *Les Intellectuels...*, *op. cit.*

32. On peut mettre en relation les échos de ces échanges avec les passages de la fin de la section linguistique de l'*Opus majus* où Roger Bacon plaide pour un apprentissage des langues savantes et sacrées (grec, hébreu, arabe...) par les clercs chrétiens, *Compendium Studii Philosophiae, op. cit.*, p. 434 *: Et vis hujus rei stat in hoc : ut homo sciat legere Graecum, et Hebraeum, et caetera. Et ut secundum formam Donati sciat accidentia partium orationis. Nam his notis, constructio et intellectus vocabulorum linguarum illarum, quantum Latinis sufficit, de facili habentur per modos quos inferius assignabo... Nam tota difficultas consistit in primo gradu ; ut nos qui talibus insistimus experimur. Doctores autem non desunt ; quia ubique sunt Hebraei...* En mettant en parallèle nos *Notes* et ce passage, la remarque sur la facilité d'apprendre l'hébreu prend un caractère très concret, et non plus seulement programmatique : Bacon semble indiquer comme naturel que l'apprentissage de l'hébreu se fasse d'abord sous l'autorité d'un juif ; la maîtrise d'une culture grammaticale latine ordinaire (Donat) doit être suffisante pour recevoir, à partir de ses propres enseignements, les compléments qui permettront de poursuivre le travail de manière autonome.

Inversement, les contacts mentionnés par Roger Bacon dans le texte inédit du manuscrit Toulouse 402 orientent chaque fois vers des contrées lointaines (l'Allemagne et Tolède), ce qui semble montrer que des clercs évoluant entre l'Angleterre et la France d'oïl avaient des difficultés à entretenir des collaborations intellectuelles satisfaisantes avec les populations juives locales. L'importance du rôle joué par les juifs convertis dans la polémique judéo-chrétienne du XIIIe siècle montre bien la difficulté de ces contacts et de ces transmissions : on passe avec armes et bagages culturels dans l'autre camp, et les connaissances apportées par ces transfuges sont utilisées dans des buts polémiques, et ce dans la même ambiance des *studia* mendiants en milieu parisien [33]. De ce point de vue, l'arrière-plan donné aux correctoires franciscains et au *Liber Triglossos* par les *Notes* de Toulouse 402 semble attester l'existence d'échanges de longue durée plus iréniques, sans que nous comprenions toujours bien le nombre ou le rôle des acteurs en jeu : y avait-il un ou des convertis dans les équipes de travail des correctoires franciscains ? Le contact avec les lettrés juifs était-il uniquement individuel et privé ?

Un problème symétrique est posé par le peu d'impact apparent de ces recherches en milieu chrétien. Faut-il penser que les changements de tendance dans la recherche grammaticale et l'expulsion des juifs des royaumes d'Occident condamnaient ces recherches à péricliter à brève échéance ? Mettre l'accent sur l'absence de demande véritable d'informations linguistiques proprement dites, là où des ouvrages de la culture moyenne comme la *Summa Britonis* donnaient les rudiments d'hébreu sentis comme nécessaires ? Doit-on au contraire relever l'importance des efforts consentis par ces chercheurs d'élite du XIIIe siècle pour acquérir la maîtrise d'un ensemble de connaissances d'une rare complexité, et souligner leur rôle de précurseurs dans l'établissement d'une tradition grammaticale hébraïque en milieu chrétien ? Il faudrait alors voir dans ces recherches, au-delà de leur caractère spectaculaire et apparemment relativement isolé, la première véritable concrétisation d'une tendance structurelle à l'élargissement des champs d'investigations linguistiques dans l'Occident médiéval et prérenaissant.

Toujours est-il que ces recherches linguistiques, comme l'entreprise des correctoires bibliques auxquelles elles étaient liées, ne semblent pas avoir eu d'échos directs après la génération de Guillaume de Mara et de Gérard de Huy. Cette impression sera peut-être tempérée par la découverte de nouveaux éléments ; il semble néanmoins probable que le travail d'équipe exceptionnel dont nos textes sont l'écho ne put se maintenir à ce niveau que pendant une durée limitée, à la suite de l'impulsion donnée par Roger Bacon. Quoi qu'il en soit, il est assez compréhensible que la plupart des clercs du XIIIe siècle, même

33. Cf. la belle étude de G. Dahan sur « Les traductions latines de Thibaud de Sézanne », dans G. DAHAN dir., *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris, 1999, p. 95-120. Les échanges apparemment « iréniques » et purement scientifiques dont les *Notes* de Toulouse 402 portent la trace interviennent quelques années seulement après la controverse sur le Talmud, et peut-être au même endroit (Paris-Oxford ?).

par ailleurs curieux ou compétents, soient plutôt restés du côté d'un Guillaume le Breton, ou, à mi-chemin, d'un Gérard de Huy, dans un univers où les termes hébreux étaient tout le contraire de ce qu'ils furent pour nos hébraïsants de choc : des termes univoques mais mystérieux.

Benoît GRÉVIN, Université de Paris X Nanterre, Département d'Histoire, 200 avenue de la République, 92000 Nanterre

L'hébreu des franciscains. nouveaux éléments sur la connaissance de l'hébreu en milieu chrétien au XIIIe siècle

Dans le courant du XIIIe siècle, des tentatives ont été faites dans un milieu chrétien particulier, les Franciscains, pour acquérir une réelle connaissance de l'hébreu biblique. L'examen de documents encore largement inédits montre que, au-delà de grandes difficultés liées à la différence des structures linguistiques de l'hébreu et des langues de la tradition savante occidentale, l'étude de cette langue a été poussée par certains clercs beaucoup plus loin que ce qu'on admet traditionnellement, et qu'elle a débouché sur des analyses exégétiques et linguistiques mettant en jeu de manière très novatrice des éléments de la tradition grammaticale occidentale, aussi bien que de l'exégèse juive.

Hébreu – grammaire – Franciscains – Bacon – Rashi

The Hebrew of the Franciscans : New Insights into the Hebrew Language in the Christian Environment in the 13th Century

In the course of the 13th century, in a particular Christian milieu, that of the Franciscans, attempts were made to acquire a more genuine knowledge of biblical Hebrew. An examination of mainly unpublished documents shows that, beyond the great difficulties due to the structural linguistic differences between the Hebrew language and the languages of the Western scholarly tradition, the study of Hebrew by certain clericals was much more serious than is usually acknowledged, having led to exegetic and linguistic analyses which bring to light, in a very novel manner, elements of both the Western grammatical tradition and Jewish exegesis.

Hebrew – grammar – Franciscans – Bacon – Rashi

Médiévales 41, automne 2001, p. 83-112

Dominique IOGNA-PRAT

LA TERRE SAINTE DISPUTÉE *

Jérusalem et la Terre sainte, berceau des deux Testaments, sont un legs commun aux trois monothéismes. Un voyageur juif du XIIe siècle, Jacob ben Natunel Ha Cohen, relate que juifs et non juifs se pressent à la nécropole de Méron, en Galilée. Il rapporte la colère d'un chevalier provençal, à Tibériade, contre des chrétiens allumant des cierges sur la tombe d'un saint guérisseur juif. Pareilles attestations de syncrétisme, à l'âge des États latins d'Orient, contrastent avec nombre de disputes autour des lieux constitutifs de la « topographie légendaire » du judaïsme et du christianisme [1]. Un autre voyageur juif du XIIe siècle, Pétahia de Ratisbonne, raconte que des moines chrétiens tentent de s'emparer — mais l'entreprise est vaine — de la grande pierre de marbre couvrant le tombeau de Rachel, sur le chemin d'Ephratat à une demi-journée de marche de Jérusalem, pour la déposer dans leur lieu de culte. Le même Pétahia met en garde contre les tombes des patriarches offertes à la vénération des pèlerins chrétiens à Hébron,

* Cette étude a fait l'objet d'exposés préliminaires dans le cadre de l'atelier organisé par le Centre d'études médiévales d'Auxerre, *La notion de Terre sainte dans les mondes chrétiens et juifs*, le 28 octobre 1998, dans l'une des sessions du congrès de la Society for French Historical Studies, *Defining the Christian Community in the Medieval French World*, à Washington, le 20 mars 1999, à l'invitation de B.-M. Bedos-Rezak, ainsi qu'à une séance du séminaire d'histoire du haut Moyen Âge de l'université Charles de Gaulle-Lille III, le 28 avril 1999, à l'invitation de R. Le Jan et S. Lebecq. Je remercie É. Anheim, M. Bourin, B. Grévin, A. Levallois, J. Morsel et D. Sansy, qui ont enrichi une première version de leurs remarques critiques.

Abréviations utilisées : *CCCM : Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis; CCSL : Corpus Christianorum Series Latina; MGH : Monumenta Germaniae Historica; PG : Patrologia Graeca; PL : Patrologia Latina; RHC, Hist. occ. : Recueil des Historiens des croisades, Historiens occidentaux.*

La littérature secondaire consacrée au problème de la Terre sainte est d'une abondance un peu décourageante. On prendra la mesure du phénomène dans R. N. SWANSON éd., *The Holy Land, Holy Lands and Christian History*, Woodbridge-Rochester, 2000 (Studies in Church History, 36).

1. Exemples cités par J. SHATZMILLER, « Récits de voyage hébraïques au Moyen Âge », dans D. RÉGNIER-BOHLER éd., *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XIIe-XVIe siècle*, Paris, 1997 (Bouquins), p. 1291 et 1346-1347. L'expression « topographie légendaire » est empruntée à M. HALBWACHS, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris, 1941.

car ce ne seraient pas les bonnes. De son côté, Benjamin de Tudèle, qui visite la Palestine vers 1168-1170, affirme que l'emplacement exact des sépultures de David et des rois de la Maison de Juda sur le mont Sion est demeuré secret de façon à abuser les chrétiens [2]. Un peu plus tard, le judéo-espagnol Nahmanide (1194-1270) soutient qu'Israël est une terre désolée où les non-juifs ne peuvent pas prendre racine ni être enterrés [3].

C'est sur ce fond de tableau d'une cohabitation tantôt paisible tantôt tendue que j'aimerais reprendre l'examen de la notion de terre/Terre sainte dans l'Occident chrétien latin entre l'âge des Pères de l'Église et celui des croisades, soit en gros du IVe au XIIIe siècle. Qu'est-il encore possible de dire sur une matière aussi fréquentée ? On n'a pas ici d'autre but que de contribuer à poser la question en terme de jeu de miroir. La terre/Terre sainte chrétienne est-elle concevable sans référence aux juifs ? L'inverse est-il, au moins pour partie, vrai — l'institutionnalisation du pèlerinage juif à Jérusalem pouvant être comprise comme une réponse au pèlerinage armé des croisés [4] ? Dans cette perspective, on commencera par relever quelques-unes des références bibliques relatives à la sanctification de la terre et par examiner la prégnance du legs romain en matière d'espace saint, sacré et religieux. Sur cette base, on verra ensuite comment s'élabore la notion de terre sainte dans l'Occident chrétien latin et, surtout, comment se fait le passage de la minuscule (terre) à la majuscule (Terre), en mettant en valeur le fait que la sanctification de la terre/Terre suppose sa « déjudaïsation ». L'impossible ancrage dans la terre chrétienne des communautés juives nous permettra, pour finir, d'aborder l'étude d'un phénomène institutionnel : la territorialisation des communautés d'appartenance dans le cadre de la patrie commune que tend à devenir le royaume capétien au tournant des années 1200. Ainsi posée, la recherche ne prétend guère au comparatisme (on peut le regretter, mais pareille ambition dépasserait les capacités de l'auteur) ; son horizon se limite à ce que Bernhard Blumenkranz qualifiait jadis de judaïsme au « miroir chrétien » [5].

Fondements et évolution de la notion de terre sainte : bases scripturaires et legs romain

Commençons par tenter de comprendre la signification du terme « terre » et du qualificatif « saint » qui lui est attaché.

2. J. SHATZMILLER, *loc. cit.*, p. 1341 (pour le tombeau de Rachel) et E. REINER, « A Jewish Response to the Crusades. The Dispute over Sacred Places in the Holy Land », dans A. HAVERKAMP éd., *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzüge*, Sigmaringen, 1999 (Vorträge und Forschungen, 47), p. 209-231 (pour la présentation et l'analyse de la polémique autour de la cave d'Hébron et des sépultures du mont Sion).

3. Cité par J.-C. ATTIAS, E. BENBASSA, *Israël imaginaire*, Paris, 1998, p. 106.

4. Comme le montre E. REINER, *loc. cit.*

5. B. BLUMENKRANZ, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris, 1966. On trouvera une récente approche de la question des lieux et des objets fondateurs du christianisme au miroir de la *veritas hebraica* dans l'étude d'O. LIMOR, « Christian Sacred Space and the Jew », dans J. COHEN éd., *From Witness to Witchcraft. Jews and Medieval Christian Thought*, Wiesbaden, 1996 (Wolfenbütteler Mittelalterstudien, 11), p. 55-77.

Il n'est pas sûr qu'une notion en apparence aussi simple que celle de terre soit, en fait, facile à maîtriser. Qu'entendre, par exemple, quand on dit du prince des apôtres, Pierre, qu'il est « le prince de la terre [6] » ? A-t-il le principat sur l'ensemble de la Terre, le message évangélique devant se diffuser aux quatre coins de l'univers ? Est-il désigné ainsi en tant que porte-clés du ciel, faisant la jonction entre ici-bas et au-delà, la terre et le ciel ? Est-il, enfin, le prince de la terre comme patron de nombreux établissements ecclésiastiques et de ce fait gros propriétaire foncier, cette terre étant « sainte » parce que possession du saint ? L'ambiguïté du terme, aux connotations à la fois spirituelle et temporelle, condense toute l'histoire de l'Église médiévale, à la fois ancrée dans l'eschatologie et entée ici-bas comme structure de pouvoir et d'encadrement territorialisée.

Le qualificatif saint a, lui, des fondements aussi bien scripturaires que romains. Penchons-nous, pour commencer, sur les fondements scripturaires.

Dans les années 1020, il est reproché à des « hérétiques » de remettre en cause le bien fondé des églises comme lieu saint. Au synode d'Arras, convoqué en 1025 par l'évêque Gérard de Cambrai, on s'emploie à contrer les déviants qui prétendent que « le temple de Dieu n'a rien de plus digne [...] qu'une chambre à coucher » en soutenant que l'église est, au contraire, la « terre sainte » divinement révélée à Moïse et à Josué suivant l'enseignement de l'Exode (3, 4-5) et du livre de *Josué* (5,15) [7]. Dans le premier cas, la voix de Dieu s'élève au milieu du buisson : « ..."Moïse ! Moïse !" — "Me voici", dit-il. Alors Il dit : "N'approche pas d'ici ; ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte." Il dit : "Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham"... » Dans le second, Josué rencontre le chef de l'armée de Yahvé, qui lui dit : « Ôte ta sandale de dessus ton pied, car le lieu sur lequel tu te tiens est saint ». Deux raisons m'ont conduit à citer ces deux extraits de l'Écriture enchâssés dans le discours prêté à un clerc. La première est, comme le révèle une étude des concordances textuelles automatisées, que ces deux passages de l'Ancien Testament sont de loin les plus cités par les auteurs latins du IVe au XIIe siècle [8]. La seconde est que ces deux citations sont, par priorité, utilisées dans le cadre de discussions relatives aux lieux de culte, Temples de l'Ancien Testament et églises. Il n'est malheureusement pas possible de s'attarder ici sur cette question capitale, au cœur non seulement de la polémique anti-hérétique mais aussi des débats avec les chrétiens d'Orient qui reprochent aux Latins une

6. Tel est, par exemple, le titre attribué à Pierre, patron du monastère, dans la charte de fondation de Cluny : *Les plus anciens documents originaux de l'abbaye de Cluny*, H. ATSMA, J. VEZIN éd. avec la collaboration de S. BARRET, t. I, Turnhout, 1997 (*Monumenta paleographica Medii Aevi, Series gallica*), n° 4, p. 33-36 (ici p. 35, l. 26).

7. *Acta synodi Atrebatensis, PL* 142, col. 1284 B-1288 C (ici col. 1284 C).

8. Avec une fréquence moindre, on peut aussi citer *Sap.* 12, 3 (modération de Dieu envers Canaan et mention des « anciens habitants de la Terre sainte »), II *Macch.* 1, 7 (lettre aux juifs d'Égypte et allusion à la « cause de la Terre sainte ») et *Zach.* 2, 12 (appels aux exilés). L'examen a été effectué à partir des CD Rom du *Corpus Christianorum (Series Latina* et *Continuatio Mediaevalis)* et de la *Patrologie Latine.*

extrême confusion entre sacré et profane portant atteinte aux objets et aux lieux liturgiques [9]. Je me limiterai donc à mentionner quatre points essentiels.

1. L'Ancien Testament fait le récit du passage d'une sacralité temporaire et mobile — le tabernacle portatif de Moïse, le sanctuaire démontable, le temple de peaux et de toiles — à la fixation en un lieu avec le Temple de pierre construit par Salomon.

2. Le Temple de Salomon et son Saint des Saints, abondamment cités et commentés par les exégètes chrétiens, sont au cœur d'une conception hiérarchisée de l'espace obligeant à distinguer un intérieur et un extérieur séparés par une limite (*saeptum* : IV *R* 11, 8 et 15 ; II *Par.* 23, 14) qui marque l'entrée dans ce qui est saint (*sanctus*) et permet d'accéder à ce qui est plus saint (*sanctior*), voire très saint (*sanctissimus*). Pareille séparation intérieur/extérieur permet aux exégètes chrétiens de distinguer, à l'instar de Cassien, culte (*cultum pietatis*) et idolâtrie [10] ; lieu purifié du péché, l'espace de l'accomplissement liturgique dans lequel se célèbrent les divins mystères permet d'accéder, comme l'a fait Moïse, à la terre sainte.

3. Ce point de fixation du divin est conçu à la fois comme un pôle, un tropisme — c'est l'« ombilic de la terre » dont parle le prophète Ézéchiel (5,5 ; 38,12) — et comme le point de passage de l'ici-bas à l'au-delà en référence à l'échelle du songe de Jacob (*Gn* 28,10-20). C'est la marque d'un « lieu terrible » qui « n'est rien moins qu'une maison de Dieu et [...] la porte du ciel ». La pierre sur laquelle dort Jacob, qu'il érige en stèle et qu'il oint à son réveil, est couramment considérée dans l'exégèse chrétienne comme la préfiguration de l'autel consacré par le prélat au cours de la cérémonie de dédicace de l'église [11].

4. Pour autant, les commentateurs notent qu'il est impossible de contenir le divin en un lieu, comme le déclare Salomon au troisième livre des *Rois* (8, 27) : « Serait-il donc vrai que Dieu habite sur la terre ? Voici que les cieux et les cieux des cieux ne peuvent te contenir ; combien moins cette maison que j'ai bâtie ! » D'où l'ambivalence des clercs à spatialiser les rites — une ambivalence particulièrement forte aux origines du christianisme — qui explique l'absence d'une doctrine du lieu de culte avant les XIe-XIIe siècles ; les Pères de

9. Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon étude, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, 1998, p. 161 s. Pour la polémique en la matière entre chrétiens d'Orient et Latins, voir J. DARROUSÈS, « Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins », *Revue des Études byzantines*, 21, 1963, p. 50-100 ; dans ce mémoire, rédigé peu après 1204, Constantin reproche, entre autres, aux Latins de considérer l'autel comme une « table commune » (n° 53, p. 74-75) et de tolérer la tenue de tribunaux à l'intérieur du sanctuaire où siègent des laïcs, parfois même des femmes (n° 55, p. 75-76) ; je remercie M.-H. Congourdeau de m'avoir orienté vers cette étude.

10. CASSIEN, *De institutione Coenae*, I, 9, H. PETSCHENIG éd., Turnhout, 1982 (*CCSL* 13), p. 14, l. 20.

11. WALAHFRID STRABON, *Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* 9, A. L. HARTING-CORREA éd., Leyde-New York-Cologne, 1996 (Mittellateinische Studien und Texte, 19), p. 81 ; PIERRE DAMIEN, *Sermo in dedicatione ecclesiae*, G. LUCCHESI éd., Turnhout, 1983 (*CCCM* 57), p. 423.

l'Église se préoccupent de « spiritualiser » la société, non pas de la territorialiser, les cadres hérités de l'Empire romain suffisant à gérer les affaires du monde [12].

Dans ces conditions, on comprend que le qualificatif « saint » renvoie, pour les premiers chrétiens, à la sphère de la législation mondaine et aux sédimentations juridiques du droit romain ancien actualisé par les souverains convertis au christianisme. C'est ainsi que la conception médio-latine de l'espace ecclésial plonge ses racines dans le droit romain traditionnel [13], en particulier Gaius, compilé à l'époque de Justinien dans le *Digeste* (I, 8 ; XI, 7) et les *Institutes* (II, 1, 7-8 et 10). Ces textes distinguent les objets relevant du droit humain et du droit divin, qualifiés de trois façons : sacré, saint et religieux. Du « sacré » relève ce qui est publiquement et rituellement consacré à Dieu ; « saint » désigne ce qui est défendu de toute atteinte humaine et soumis à sanction ; « religieux » qualifie les restes d'un défunt. Une division profonde traverse les objets relevant du droit divin : « sacré » et « saint » appartiennent au registre *public*, tandis que le « religieux », c'est-à-dire le soin des morts, est du ressort *privé*. À travers les lexicographes ou les antiquaires (tel Isidore de Séville), ces distinctions ne sont jamais oubliées des réflexions savantes, mais elles sont — en un long processus qui mène du IVe au XIIIe siècle — progressivement adaptées au besoin de la société chrétienne. Contentons-nous de noter ici les points déterminants de cette adaptation récemment étudiée dans le détail par Michel Lauwers [14]. On peut prendre comme point de départ Festus, un grammairien du IIe ou du IIIe siècle de notre ère, qui établit une distinction entre trois types de lieu : l'édifice « sacré », le mur « saint » et le sépulcre « religieux » [15]. À partir de ce point de référence, il convient de retenir trois traits déterminants non seulement dans l'évolution respective des trois qualificatifs sacré/saint/religieux mais surtout dans leur combinaison et leur recouvrement.

1. Dans le premier registre, celui du sacré, le Dieu des chrétiens remplace sans encombre les anciens dieux païens d'en haut. Les Pères et leurs continuateurs font pourtant subir à la notion des inflexions majeures, à la mesure des besoins d'une institution nouvelle, l'Église [16]. Le sacré n'est pas donné en soi ;

12. Sur l'incorporation par l'Église latine des structures territoriales romaines, voir H. J. SCHMIDT, « Grenzen in der mittelalterlichen Kirche. Ekklesiologische und juristische Konzepte », dans G. P. MARCHAL éd., *Grenzen und Raumvorstellungen (11.-20. Jh.). Frontières et conceptions de l'espace (11e-20e siècles)*, Zürich, 1996 (Veröffentlichungen des Lehrstuhls für Allgemeine und Schweize Geschichte Luzern, 3), p. 137-162.

13. Sur ces racines romaines, voir Y. THOMAS, « De la "sanction" et de la "sainteté" des lois à Rome. Remarques sur l'institution juridique de l'inviolabilité », *Droits*, 18, 1994, p. 135-151.

14. M. LAUWERS, « Le cimetière dans le Moyen Âge latin : lieu sacré, saint et religieux », *Annales HSS* 1999/5, p. 1047-1072, dont s'inspirent largement les développements qui suivent.

15. POMPEIUS FESTUS, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli Epitome*, W. M. LINDSAY éd., Leipzig, 1913, p. 348.

16. J.-Cl. SCHMITT, « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval », *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 9, 1992, p. 19-29 (ici p. 21 s.) [repris dans *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001 (Bibliothèque des Histoires), p. 42-52 (ici p. 46 s.)].

c'est l'institution qui fait le sacré : elle « consacre ». Dans l'héritage à long terme de l'ancienne catégorie juridique romaine, l'important est de noter que les réformateurs ecclésiastiques du XIe siècle, soucieux d'asseoir la puissance spirituelle et territoriale du divin dans la gestion exclusive du pape, insistent sur le fait que les *res sacrae* sont *res nullius,* publiques, et comme telles ne sauraient être accaparées par les laïcs.

2. Le « saint », dans la législation de l'Empire chrétien reprise de diverses façons dans les codifications dites « barbares » du haut Moyen Âge, marque l'espace inviolable de l'asile et du refuge. Notons en passant (mais c'est un point important pour la suite de notre propos) que l'accès à l'asile est traditionnellement interdit aux esclaves et aux juifs [17]. Dès le VIIe siècle, le droit d'asile tend à se confondre avec l'immunité, espace que l'on sort du droit commun, que l'on dispense de charges (*in-munus*), avec interdiction faite aux représentants de la puissance publique de pénétrer dans le ressort ainsi défini « pour y juger des procès, exiger le paiement d'amendes, y réclamer le gîte ou y percevoir des redevances quelconques [18] ». L'immunité concerne largement les établissements ecclésiastiques et permet de désigner les privilèges reconnus à un « saint lieu », dont le patrimoine est constitué de dons faits pour l'amour de Dieu et pour la rédemption des péchés. Comme tels, il s'agit de biens soustraits au jeu normal de l'échange, constitutifs d'espaces soustraits, avec phénomène de transfert de propriété au divin. À l'époque de la grande réforme de l'Église, au XIe et au XIIe siècles, on insiste sur le fait qu'il s'agit de lieux sans mélange, de possessions ecclésiastiques exclusives, biens temporels (*temporalia*) et biens spirituels (*spiritualia*) étant soigneusement séparés, comme le corps et l'esprit. Cette distinction idéale des clercs permet de faire des *spiritualia* l'ensemble des biens unifiés dans la dépendance de l'autel. Par ailleurs, le ressort de l'immunité, soustrait aux représentants de l'autorité publique, devient progressivement, au cours des Xe et XIe siècles — tout du moins dans les zones géographiques affectées par le recul de la puissance royale et les remous générés par la mise en place de l'ordre seigneurial —, l'espace protégé des enclos de Paix, tels les *sagreres* catalanes de 30 pieds autour de l'église où viennent se concentrer les vivants (hommes et animaux) et les morts [19].

17. Voir les exemples rassemblés par A. LINDER, *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages,* Détroit-Jérusalem, 1997, à l'index, *s.v.* « Churches, monasteries : asylum in ».

18. É. ZADORA-RIO, « La topographie des lieux d'asile dans les campagnes médiévales », dans M. FIXOT, É. ZADORA-RIO dir., *L'Église, le terroir*, Paris, 1989 (Monographie du Centre de recherches archéologiques, 1), p. 11-16 (ici p. 12). Voir également B. H. ROSENWEIN, *Negotiating Space. Power, Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1999.

19. V. FARIAS ZURITA, « La sagrera catalana (c. 1025-c. 1200) : características y desarollo de un tipo de asentamiento eclesial », *Studia historica, historia medieval*, 11, 1993, p. 81-121 ; P. BONNASSIE, « Les *sagreres* catalanes : la concentration de l'habitat dans le "cercle de paix" des églises (XIe s.) », dans M. FIXOT, É. ZADORA-RIO dir., *L'Environnement des églises et la topographie religieuse dans les campagnes médiévales,* Paris, 1994, p. 68-79.

3. Le qualificatif « religieux » connaît une évolution plus complexe encore que ceux de « sacré » et de « saint ». Il convient de noter les recouvrements qui s'opèrent, en contexte chrétien, entre saint et religieux. Dès la fin de l'Antiquité s'affirme la polysémie du qualificatif « religieux », appliqué aussi bien aux sépulcres et aux défunts qu'à des personnes. C'est comme tels que l'on désigne d'abord les Romains fidèles au culte civique traditionnel par opposition aux chrétiens, puis, chez les premiers Pères latins, les bons catholiques, enfin, les différentes catégories constitutives de l'institution ecclésiale naissante [20]. L'église ou le monastère peuvent ainsi être dits « saints et religieux », puisque des hommes saints et religieux s'y consacrent sans mélange au divin. Dans la dynamique de cette évolution, la terre des morts elle-même en vient à être qualifiée de sainte et religieuse. Pour les juristes du XIIIe siècle, l'espace funéraire est considéré comme *terra sacra, religiosa, cimiteriata*, par opposition à la *terra prophana*. Du sépulcre religieux des Romains, relevant de la piété familiale, on est passé à un espace sacré (consacré) collectif, occupé par des sépultures, en bref, à un espace communautaire désigné par un terme précis, le cimetière.

La combinatoire des qualificatifs de la terre (sacré/saint/religieux) est enregistrée par les exégètes de la liturgie du XIIe et du XIIIe siècle, casuistes de l'espace ecclésial et de la communauté chrétienne travaillant à la conjonction des Écritures et du legs juridique romain. Entre autres exemples, contentons-nous du témoignage de Jean Beleth qui rédige entre 1161 et 1165 une *Summa de ecclesiasticis officiis* dont le second chapitre est entièrement consacré aux « lieux vénérables et à leur diversité » [21]. Ce chapitre représente, dans la tradition de l'exégèse liturgique, le premier essai de définition et de classification d'ensemble de l'espace. Jean Beleth définit deux types de « lieux vénérables » : ceux que, depuis longtemps, les saints pères et les pieux empereurs (*religiosi imperatores*) ont consacrés aux besoins humains (maisons de pèlerins, divers hospices pour les malades et les vieillards, orphelinats) et les lieux consacrés à la prière. Dans cette catégorie, il distingue les *sacra*, les *sancta* et les *religiosa*. Quelle que soit la diversité des vocables employés pour les désigner (*ecclesia, sacrarium, basilica, oratorium...*), les *sacra* sont les lieux rituellement consacrés à Dieu, jusque dans leurs fondements, par les mains de l'évêque; Jean Beleth précise que les moines appliquent également le terme d'*oratorium* à leurs granges, ce qui suppose une « sacralisation » de l'ensemble des *spiritualia* constitutifs de l'espace monastique : l'espace liturgique comme l'espace des activités économiques. Par *sancta*, on désigne le ressort de l'immunité autour des monastères, protégés par l'interdit (*sub interminatione*),

20. Je tire ici profit d'échanges avec M. de Souza, qui achève une thèse de doctorat sur la notion de *religiosus* dans l'Antiquité tardive à l'université François Rabelais (Tours), sous la dir. du prof. N. Gauthier. Que l'auteur soit remercié de m'avoir fait bénéficier de ses travaux encore inédits.

21. JEAN BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis,* H. DOUTEIL éd., Turnhout, 1976 (*CCCM* 41 A), p. 4-7.

qui offre la sécurité à ceux qui y trouvent refuge. Enfin, le qualificatif *religiosa* s'applique au cimetière. *Religiosus*, prend-il la peine d'expliquer sur la base de ses connaissances en droit romain, renvoie non pas au droit de l'Église mais aux lois et aux institutions romaines suivant lesquelles tout corps peut être inhumé, sous réserve qu'il soit entier (c'est-à-dire tête comprise), qu'il s'agisse d'un chrétien, d'un païen ou d'un enfant non baptisé. Mais, ajoute-t-il, l'Église a, depuis, restreint l'acception de *religiosus* et les conditions d'accès au cimetière. En sont ainsi exclus les juifs, les païens, les enfants non baptisés, les chrétiens excommuniés et les fidèles morts en dehors de la communion de l'Église à cause de leurs fautes non confessées. Selon Jean Beleth, une incertitude demeure à propos de la consécration de l'espace des morts ; certains prétendent qu'il doit l'être — et de fait, un rituel est attesté dans les pontificaux dès la fin du Xe siècle —, tandis que d'autres soutiennent qu'une procession de l'évêque autour du cimetière (*circuitio*) au moment de la consécration de l'église suffit. Au terme de l'évolution enregistrée et synthétisée par Jean Beleth, l'important pour notre propos est de noter que sanctuaire ou cimetière, la terre sainte est considérée comme un espace où se définit l'appartenance communautaire des chrétiens par opposition aux exclus, en particulier les juifs, dont les espaces funéraires propres, dans l'Occident latin, apparaissent justement au cours du XIe siècle [22].

Terra sua : le tropisme de la Terre sainte à l'époque des deux premières croisades (1095-1149)

L'un des tournants importants dans l'évolution de la notion de terre sainte — la réforme de l'Église aux XIe-XIIe siècles et la spatialisation du sacré afférente — est très exactement contemporain des deux premières croisades (1095-1149). L'entreprise de reconquête du Sépulcre de Jérusalem et la création des États latins obligent, bien sûr, à se poser la question de l'articulation entre la notion générale de terre sainte et la terre du Christ, Terre sainte par excellence, que le français actuel distingue par le passage de la minuscule à la majuscule. Notons, néanmoins, que cette question est particulière à l'Occident latin ; les Byzantins, qui voient en Constantinople une manière de double, de nouvelle Jérusalem, ont une relation plus médiate à la terre du Christ [23].

Un petit texte de Bernard de Clairvaux nous permettra d'aborder le subtil rapport de graduation entre minuscule et majuscule, entre général et particulier,

22. S.-A. GOLDBERG, *Les deux rives du Yabbok. La maladie et la mort dans le judaïsme ashkénaze*, Paris, 1989, p. 39 s. La recherche collective consacrée au cimetière juif de York (v. 1230-v. 1290) offre, à ce jour, la plus sérieuse étude de cas et la meilleure introduction à la problématique générale des cimetières juifs médiévaux : J. M. LILLEY, G. STROUD, D. R. BROTHWELL, M. H. WILLIAMSON, *The Jewish Burial Ground at Jewbury*, York, 1994 (The Archeology of York, 12/3).

23. É. PATLAGEAN, « La double terre sainte de Byzance. Autour du XIIe siècle », *Annales HSS* 2/1994, p. 459-469 et M.-H. CONGOURDEAU, « Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique », dans M. KAPLAN dir., *Le Sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, 2001 (*Byzantina Sorbonensia*, 18), p. 125-136.

qui affecte la terre/Terre sainte des Latins. Il s'agit d'une lettre à Guillaume, patriarche de Jérusalem, dans laquelle Bernard s'emploie à suggérer ce qui fonde la préséance — à dire vrai plus formelle que juridique — du siège de Jérusalem dans la hiérarchie épiscopale [24]. Parmi tous les évêques de l'Église latine, c'est à toi seul, dit-il au patriarche, qu'a été confiée « cette terre » féconde où poussent « la fleur des champs et le lys des vallées » évoqués dans le *Cantique des Cantiques* (2, 1) ; c'est toi que le Seigneur a élu comme « évêque particulier » (*in episcopum familiarem*). À l'instar de Moïse, « le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte ». Encore la terre sainte évoquée dans le livre de l'Exode n'était-elle qu'une « figure », tandis que le patriarche latin vit, « en vérité », sur une terre plus sainte encore, lieu « terrible » de la révélation, de l'Alliance, de l'accomplissement du mystère divin, situé au centre de la Terre et au point de jonction entre l'ici-bas et l'au-delà marqué par l'ascension du Seigneur. Ce texte, somme toute assez topique dans le contexte littéraire du XIIe siècle, est riche de tout un jeu de comparatifs propre à faire de Jérusalem *le* lieu de référence aussi bien géographiquement qu'historiquement. C'est le centre de la géographie sacrée et c'est le lieu fondateur de l'histoire sainte. Prenons le temps de détailler ces deux points.

La Terre du Seigneur comme centre

Le premier point — Jérusalem comme centre — suppose d'aborder rapidement le problème des représentations chrétiennes du monde. Comme l'a justement soutenu Patrick Gautier-Dalché, les « cartes » (ou pictogrammes) du Moyen Âge occidental demeurent longtemps des « résumés graphiques de l'histoire universelle [comprise comme] histoire du salut [25] ». Tel est spécialement le cas des mappemondes dites en « TO », structurées par la Croix, qui divisent le monde en trois parties inégales (Asie, Europe, Afrique) entourées d'un ruban ondulé figurant l'océan situé aux limites de la terre. Il s'agit d'une convention ancienne, attestée à l'époque romaine, qui est progressivement christianisée au cours du haut Moyen Âge, en référence, entre autres, au verset 12 du *Psaume* 73 (*Deus autem rex noster ante saeculum operatus est salutes in medio terrae*), aux prophètes Isaïe (40, 22 : *Qui sedet super gyrum terrae*) et Ézéchiel (5, 5 : *medio terrae*), ainsi qu'à un passage de l'Apocalypse (7, 1 : *anguli terrae*) [26]. Le tournant qui nous intéresse ici est relatif à la croisée des axes ou centre du monde. Que Jérusalem soit placée au centre du monde n'est pas encore une évidence au haut Moyen Âge. Pour certains, tels Adamnan ou Bède le Vénérable, c'est le « milieu de la terre » dont parle le *Psaume* 73 ; pour

24. *Ep.* 393, écrite entre 1138 et 1145, J. LECLERCQ, H. ROCHAIS éd., dans *Sancti Bernardi Opera*, t. VIII (*Epistolae*), Rome, 1977, p. 364-367.

25. P. GAUTIER-DALCHÉ, « Un problème d'histoire culturelle : perception et représentation de l'espace au Moyen Âge », *Médiévales*, 18, 1990, p. 5-15 (ici p. 10).

26. Sur la christianisation de cet usage romain, voir P. ARNAUD, « *Plurima Orbis imago*. Lectures conventionnelles des cartes au Moyen Âge », *Médiévales*, 18, 1990, p. 33-51.

d'autres, tel Isidore de Séville, Jérusalem se situe « au milieu de la Judée [...] au centre de la région (*umbilicus regionis*) » [27]. Dans les premières mappemondes en TO, le centre est occupé par Rome ou par Constantinople, auxquelles Jérusalem vient se substituer au tournant des années 1100, le premier exemple connu étant livré par une carte conservée à Oxford, datée des environs de 1110 [28]. Dès lors ce type de représentation est promis à une belle longévité. Au milieu du XVe siècle, Fra Mauro, camaldule de Venise, auteur d'une grande mappemonde commentée à Saint-Michel de Murano, qui mêle autorités et empirie à une époque où l'on a désormais accès — depuis 1406 — à la *Géographie* de Ptolémée, défend encore contre toute évidence la thèse de la centralité de Jérusalem : « Jérusalem se trouve au centre du monde habité si l'on considère sa latitude, mais si l'on tient compte de la longitude, elle devrait être plus à l'est. Comme cependant le monde occidental est plus peuplé, on dit qu'elle se trouve au centre du monde habité [29] ».

Le passage de Jérusalem au centre des mappemondes en TO est contemporain des croisades, qui consacrent la Terre du Christ comme l'« ombilic du monde » — pour reprendre la formule d'Ézéchiel (5, 5 ; 38, 12) mise dans la bouche du pape Urbain II, dans son prêche de la première croisade, en 1095 [30]. Le pèlerinage armé vers Jérusalem marque ainsi un véritable recentrement du monde chrétien. Un pèlerin du début du XIIe siècle, Saewulf, parle du lieu, situé devant l'église du Saint-Sépulcre et appelé le « compas », où le Christ « marqua et mesura de sa propre main le centre du monde [31] ». Ce recentrement est décrit par certains chroniqueurs de la première croisade sous la forme d'un phénomène cosmique. Ainsi Ekkehard d'Aurea s'emploie à noter les prodiges qui montrent et ouvrent la voie aux Croisés, tels les nuages de sang surgissant simultanément d'Occident et d'Orient pour se rencontrer au centre du ciel [32].

27. ADAMNAN, *De locis sanctis*, I, 11, D. MEEHAN éd., Dublin, 1958 (*Scriptores Latini Hiberniae*, III), p. 56 ; BÈDE, *De locis sanctis*, II, 6, J. FRAIPONT éd., Turnhout, 1965 (*CCSL* 175), p. 258-259, qui suit Adamnan ; ISIDORE DE SÉVILLE, *Etym.* XV, 1, 5, cité par H. KLIEGE, *Weltbild und Darstellungspraxis hochmittelalterlichen Weltkarten*, Münster i. W., 1991, p. 109.

28. Oxford, St-John's College, ms. 17 ; voir A. D. VON DEN BRINCKEN, « Mundus figura rotunda », dans A. LEGNER éd., *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle*, Cologne, 1985, t. 1, p. 99-106 (ici p. 103) et D. WOODWARD, « Medieval *Mappaemundi* », dans J. B. HARLEY, D. WOODWARD éd., *The History of Cartography*, I, Chicago-Londres, 1987, p. 286-370. Sur les figurations de Jérusalem, on se reportera à R. SIMEK, « *Hierusalem civitas famosissima.* Die erhaltenen Fassungen des hochmittelalterlichen *Situs Jerusalem* », *Codices Manuscripti*, 12, 1992, p. 121-153.

29. Cité par W. IWANCZAK, « Entre l'espace ptolémaïque et l'empirie : les cartes de Fra Mauro », *Médiévales*, 18, 1990, p. 53-68 (ici p. 61).

30. ROBERT LE MOINE, *Historia Iherosolimitana*, *RHC, Hist. occ.* III, p. 728-729.

31. Cité d'après la traduction anglaise de J. WILKINSON, J. HILL, W. F. RYAN, *Jerusalem Pilgrimage, 1099-1185*, Londres, 1988, p. 103.

32. EKKEHARD D'AUREA, *Hierosolymita. De oppressione, liberatione ac restauratione Jerosolymitanae ecclesiae*, *RHC, Hist. occ.*, V, c. 10, p. 11-40 (ici p. 18) [*Varia prodigia Theutonicos ad bellum sacrum incitant*], entre autres : *Nubes quoque sanguineas, tam ab Occidente quam ab Oriente surgentes, sibique inuicem in coeli centro concurrentes* [...] *comprobamus.*

Retrouver les fondements du christianisme

Se rendre en pèlerinage en Terre sainte et, *a fortiori*, combattre pour en faire une terre exclusivement chrétienne a pour objet de retrouver des lieux et un temps fondateurs. Égérie (381-384), dont l'Itinéraire rapporte l'un des premiers témoignages connus de pèlerinage depuis l'Occident, parle d'une visite des lieux saints « bible en main » : « Les sites nous étaient montrés d'après les Écritures » [33]. Comme l'ont montré les recherches d'Arieh Graboïs et divers travaux consacrés au voyage en Orient dans les temps modernes et contemporains, la pratique du pèlerinage *scripturaire* se poursuit pendant de nombreux siècles. L'on vient en quête non pas d'une réalité contemporaine mais de la topographie des Écritures et d'un temps symbolique [34].

Cette plongée dans l'espace et le temps des fondements caractérise une conversion dont les récits de pèlerinage ou de croisade soulignent à l'envi la coloration para-liturgique. À Jérusalem, on vient faire pénitence, renaître à l'homme nouveau par un second baptême dans les eaux du Jourdain et la cueillette de palmes à Jéricho. Certains y prennent l'habit et se vouent entièrement au Seigneur. Voir Jérusalem, y rester, y mourir : pour beaucoup, ce retour aux origines marque aussi l'anticipation de la fin, la Terre sainte étant conçue comme l'espace d'un accomplissement eschatologique, en écho aux paroles du pape Urbain II, dans son appel à la première croisade, qui invite à être à Jérusalem avec le Christ pour contrer l'Antéchrist au moment de son surgissement. Inutile d'insister sur ce point, bien connu de tous les historiens des pèlerinages et des croisades [35].

Des lieux réinvestis par consécration

Moins familier, en revanche, est le processus de consécration de la Terre du Seigneur dans la dynamique des croisades. Consécration s'entend ici dans l'acception forte, liturgique, du terme. Ce faisant, il s'agit de réinvestir la terre jadis sanctifiée par la présence du Christ. Notons pour commencer un petit

33. ÉGÉRIE, *Journal de voyage (Itinéraire)*, 1, 1, P. MARAVAL éd., Paris, 1982 (Sources Chrétiennes, 296). L'expression « bible en main » est empruntée à J.-D. DUBOIS, « Un pèlerinage bible en main : *l'Itinéraire* d'Égérie (381-384) », dans A. DESREUMEAUX, F. SCHMIDT éd., *Moïse géographe. Recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l'espace,* Paris, 1988 (Études de psychologie et de philosophie, 24), p. 55-77.

34. A. GRABOÏS, « Le pèlerin occidental en Terre Sainte à l'époque des croisades et ses réalités : la relation de pèlerinage de Jean de Wurtzbourg », dans *Études de civilisation médiévale. Mélanges E.-R. Labande*, Poitiers, 1974, p. 367-376 [repris dans *Civilisation et société dans l'Occident médiéval*, Londres, 1983 (Variorum reprints), n° IX] et *Le Pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, Paris/Bruxelles, 1998 (Bibliothèque du *Moyen Âge*, 13), spéc. p. 109 s. Pour la tradition ultérieure, voir M. HALBWACHS, *op. cit.*, et nombre de témoignages cités dans J.-CL. BERCHET, *Le Voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIXe siècle*, Paris, 1985 (Bouquins), par exemple, p. 590 (Chateaubriand).

35. Voir, entre autres, P. ALPHANDÉRY, A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, I, Paris 1954 (L'Évolution de l'humanité), p. 10 s.

glissement de vocabulaire très significatif dans le *Martyrologe* d'Usuard. Dans sa rédaction originelle, qui date des années 850-865, le martyrologe fait mention de Bethléem « en Judée » ; la tradition textuelle ultérieure intègre, en revanche, une mention interpolée : Bethléem « en Terre sainte » [36]. Comment expliquer ce glissement ? En partie pour des raisons liturgiques. La Terre sainte affranchie des infidèles — « absolue », dit Rutebeuf, c'est-à-dire libérée des liens qui l'entravaient [37] — est restée à l'abandon, en attente de révélation et d'invention ; tel est, entre autres, le cas, en 1119, des tombes des Patriarches à Hébron, dont la déposition des corps est inscrite au calendrier chrétien le 10 octobre [38]. Mieux encore, cette terre fondatrice de la geste chrétienne est littéralement reconsacrée, comme l'atteste la liturgie de la libération de Jérusalem, en partie reprise des formulaires de dédicace d'église. Longtemps commémorée, dans l'Église latine, en souvenir de la destruction du Temple [39], la Jérusalem terrestre recouvrée par les Croisés « est assimilée à une nouvelle église [40] » : elle est purifiée de ses souillures, dépaganisée et déjudaïsée, comme s'y était déjà employé l'empereur Constantin [41]. Cette reconsécration se matérialise en 1149 lorsqu'à la célébration de la libération de Jérusalem on associe, le 15 juillet, celle de la dédicace du Saint-Sépulcre [42].

Pareille réappropriation liturgique permet d'expliquer le fait que cette terre (re)consacrée ait pu passer — au moins idéalement pour les clercs — comme un bien commun, *res nullius,* ne pouvant relever que de l'Église. De ce point de vue, il convient de souligner un aspect important de la politique coloniale en Terre sainte, la constitution d'un vaste patrimoine ecclésiastique, les routes de pèlerinage étant, au cours du XIIe siècle, peu à peu enserrées dans des territoires appartenant soit à des chanoines, soit à des moines, soit encore à des ordres

36. *Le Martyrologe d'Usuard,* J. DUBOIS éd., Bruxelles, 1965 (*Subsidia Hagiographica*, 40), p. 146 (25 décembre), 169 (27 janvier), 312 (30 septembre) : *Betleem Iudae*. Une partie de la tradition textuelle ultérieure est transmise dans les éditions fournies, au XVIIIe siècle, par le bollandiste Du Sollier et le bénédictin Bouillart ; ces éditions ont été reprises dans la *PL* 124, col. 112 et 141 : *Terra sancta* (variantes de Bouillart fournies entre crochets). En l'état actuel des études sur la tradition du texte, il est malheureusement impossible de dater le passage de *Iudae* à *Terra sancta*.

37. RUTEBEUF, *Poèmes de la croisade, La complainte d'Outre-mer*, composée en 1265, dans *Œuvres complètes*, E. FARAL et J. BASTIN éd., t. II, Paris, 1950, v. 156-164.

38. E. REINER, « A Jewish Response to the Crusades », *loc. cit.*, p. 226.

39. A. LINDER, « The destruction of Jerusalem Sunday », *Sacris Erudiri,* 30, 1987-1988, p. 253-291 ; ID., « Jews and Judaism in the Eyes of Christian Thinkers of the Middle Ages : the Destruction of Jerusalem in Medieval Christian Liturgy », dans *From Witness to Witchcraft, op. cit.*, p. 113-123. Sur les drames mettant en scène la destruction de Jérusalem, fort populaires du XIVe au début du XVIIe siècle, voir S. K. WRIGHT, *The Vengeance of our Lord. Dramatizations of the Destruction of Jerusalem*, Toronto, 1989 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts, 89).

40. A. LINDER, « The liturgy of the liberation of Jerusalem », *Mediaeval Studies,* 52, 1990, p. 110-131 (ici p. 124 [liste des formules] et 131 [pour la citation empruntée]).

41. R. L. WILKEN, *Palestine in Christian History and Thought,* New Haven-Londres, 1992, p. 88 s. et S. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998, p. 362.

42. JEAN DE WÜRZBURG, *Peregrinatio*, R. B. C. HUYGENS éd., Turnhout, 1994 (*CCCM* 139), p. 123-124, l. 1111 s. et p. 139 (*Appendix liturgica*).

militaires [43]. La logique à l'œuvre dans cette politique coloniale revenant à affecter à l'Église les terres prises aux infidèles est déjà exprimée par Grégoire VII dans les années 1080 quand il revendique comme patrimoine ou tribut de Pierre les royaumes chrétiens des confins, gagnés contre l'islam ou les païens, dans la Péninsule ibérique et en Hongrie [44]. C'est ainsi que la *christianitas*, au départ simple affaire spirituelle, devient une réalité politique territorialisée, dotée de frontières, aux XIe-XIIe siècles [45]. Deux siècles plus tard — c'est-à-dire peu de temps avant l'effondrement des États latins, scellé par la chute de Saint-Jean d'Acre en 1291 —, le pape Innocent IV (1243-1254), dans son *Apparatus*, commentaire des décrétales de Grégoire IX, se réfère aux *Institutes* de Justinien pour soutenir que tout ce qui appartient à Dieu est une *res sacra* et que la Chrétienté, héritière légitime de l'Empire romain, doit rentrer en possession de la Terre du Christ, conquise avant et après l'Incarnation par les armées romaines de Pompée, Titus et Hadrien [46].

Élargissements topographiques

On aurait bien tort — comme il est de bon ton dans l'historiographie française des croisades à la suite des travaux de Paul Alphandéry et, surtout, d'Alphonse Dupront [47] — de se contenter, à partir de la fin du XIe siècle, d'une saisie littérale de la notion de Terre sainte, comme si la réalité d'un événement — la prise de Jérusalem et l'installation des Latins en Palestine — effaçait tout d'un coup les possibilités de lectures tropologique, anagogique et allégorique. Dans les années 1100 et après, suivant les ressources traditionnelles de l'herméneutique chrétienne, Jérusalem signifie tout autant la Ville historique, reprise aux infidèles et reconsacrée, que le Temple de l'âme, l'Église et la Cité céleste; la Terre sainte renvoie tout autant aux tentatives d'ancrage de l'Occident au Proche-Orient qu'à des « figures » : la chair du Seigneur, la Vierge, le cœur de l'homme ou son âme identifiés à une citadelle intérieure [48].

43. M. AMOUROUX, « L'Église régulière, outil de la colonisation par les Croisés aux XIIe-XIIIe siècles », dans M. BALARD, A. DUCELLIER dir. *Coloniser au Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 281-288 (ici p. 285 : à propos de la principauté d'Édesse).

44. Sur l'Aragon comme terre tributaire de Rome à la suite d'un engagement du roi Sanche Ier (1063-1094), voir C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens,* (Stuttgart, 1935), Darmstadt, 21980, p. 347 s. Pour la question du *dominium* de Pierre en Hongrie, voir la lettre de Grégoire VII au roi Salomon, du 28 octobre 1074, *Reg.* II, 13, E. CASPAR éd., (Berlin, 1920, Munich, 1990) (*MGH, Epistolae selectae*, 2,1), p. 144-146 (ici p. 145, l. 2-10).

45. Sur cette évolution fondamentale, voir J. VAN LAARHOVEN, « *Christianitas* et la Réforme grégorienne », *Studi Gregoriani*, 6, 1959-1960, p. 1-98 (ici p. 78, 83 et 90-91).

46. G. LE BRAS, « Innocent IV romaniste. Examen de l'*Apparatus* », *Studi Gratiani,* 11, 1967, p. 305-326.

47. P. ALPHANDÉRY, A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, *op. cit.*, et A. DUPRONT, *Le mythe de croisade*, 4 vol., Paris, 1997 (Bibliothèque des Histoires).

48. Pour une première approche renvoyant à une plus ample bibliographie, voir A. LINDER, « Aspects du retour aux Écritures au Moyen Âge. Le cas de Jérusalem », dans É. PATLAGEAN, A. LE BOULLUEC éd., *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés,* Louvain-Paris, 1994 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, 99), p. 343-355.

Ce qui change avec les croisades c'est que Jérusalem et la Terre sainte deviennent des réalités plus aisément représentables. Pour autant, les descriptions figurées que l'on voit apparaître vers le milieu du XIIe siècle se situent dans un éloquent entre-deux, entre réalisme et symbolisme, mélange de céleste et de terrestre. Un dessin inséré dans un collectaire de Bruxelles, datant de la seconde moitié du XIIe siècle, trahit bien cette indétermination. On y voit les lieux saints visités par les pèlerins avec des détails architecturaux (tel le Temple de Salomon) restitués à partir d'éléments réels ; mais le tout est placé à l'intérieur d'un cadre symbolique : la Jérusalem *quadrata* de forme ronde évoquée dans l'Apocalypse (*Ap* 21, 1s.) [49].

Ainsi la Jérusalem libérée des premiers croisés n'empêche nullement, bien au contraire, d'anticiper la Jérusalem nouvelle. La richesse des représentations symboliques, persistante voire démultipliée à partir de la fin du XIe siècle, est fort bien documentée. Jérusalem et la Terre sainte sont des référents qu'il est possible de transférer et de dupliquer. En matière de transfert, contentons-nous de rappeler que, dès le IVe siècle, nombre de pèlerins reviennent avec des *eulogiae* ou *loca sancta*, « concentrés » de Terre sainte (terre, eau, huile) contenus dans des ampoules, sur lesquelles sont parfois représentés des lieux et des thèmes de la geste christique (Sépulcre, femmes au tombeau) [50]. La dynamique de ces transferts tend à faire de l'espace de la chrétienté une immense Terre sainte en puissance et rend possible la multiplication de centres ecclésiastiques nationaux ou régionaux pensés comme des doubles de Jérusalem, telle l'Église métropolitaine de Séville, à l'époque wisigothique, qualifiée de *sancta Jerusalem* [51]. Dans le registre des duplications, il convient de mentionner différents modes d'instrumentalisation en contexte liturgique, tels les calices et les patènes sur lesquels figurent, dès les premiers siècles du christianisme, des reproductions du Saint-Sépulcre ou, mieux encore, les encensoirs romans étudiés par Marie-Thérèse Gousset, qui prennent au cours des XIe et XIIe siècles systématiquement la forme architecturée d'une église, conçue comme une réplique de la Jérusalem céleste [52]. Mais ce sont surtout les lieux liturgiques, église ou parties d'église, qui nous intéressent ici [53]. Certains récits montrent

49. *Ornamenta Ecclesiae*, t. 3, p. 75, H 3. Sur les plans de Jérusalem à l'âge des croisades, voir également A. BONNERY, M. MENTRÉ, G. HIDRIO, *Jérusalem, symboles et représentations dans l'Occident médiéval*, Paris, 1998, p. 154 s.

50. A. GRABAR, *Ampoules de Terre sainte*, Paris, 1958. On remontera aisément le fil de la bibliographie ultérieure grâce à R. OUSTERHOUT, « *Loca sancta* and the Architectural Response to Pilgrimage », dans R. OUSTERHOUT éd., *The Blessings of Pilgrimage*, Urbana-Chicago, 1990 (Illinois Byzantine Studies, 1), p. 109-124.

51. Sur le patronage de l'église cathédrale de Séville, voir R. PUERTAS TRICAS, *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975, p. 112 et 120.

52. V. H. ELBERN, « Das heilige Grab in der bildlichen und liturgischen Kunst », dans K. ELM, C. D. FONSECA éd., *Militia sancti Sepulcri. Idea e istituzioni*, Cité du Vatican, 1998, p. 161-177 ; M.-Th. GOUSSET, « Un aspect du symbolisme des encensoirs romans : la Jérusalem céleste », *Cahiers archéologiques*, 30, 1982, p. 81-106.

53. On prendra une bonne mesure d'ensemble de ce riche problème avec l'ouvrage récent d'A. BONNERY, M. MENTRÉ, G. HIDRIO, *Jérusalem*, *op. cit.*, p. 204 s.

les pèlerins faisant le relevé des édifices sacrés qu'ils visitent en Terre sainte. La logique à l'œuvre est celle d'un transfert du divin par ses formes (rotonde, croix) et ses mesures, comme y invite d'ailleurs toute l'allégorèse des nombres ouverte par de nombreux passages de l'Écriture (à commencer par les 144 pieds de la Jérusalem céleste selon *Ap* 21,17) [54]. Au titre du mimétisme monumental, les exemples abondent, sous forme d'imitation de l'Anastasis de Jérusalem, monument édifié par l'empereur Constantin au IVe siècle pour permettre aux pèlerins de circuler autour du sépulcre et dont les récits de pèlerinage occidentaux notent déjà à haute époque la *mira rotunditas.* Dans les répliques connues, étudiées par Geneviève Bresc-Bautier, on peut distinguer deux groupes [55]. Le premier concerne l'architecture issue des croisades, monuments des Chanoines du Saint-Sépulcre, des Templiers et des Hospitaliers, ou bien édifices figurés tels qu'ils apparaissent sur les sceaux des rois latins. Le second ensemble regroupe une vingtaine d'autres exemples constitués de répliques parfois antérieures aux croisades, entre autres, Saint-Riquier (IXe siècle), la chapelle Saint-Michel de Fulda (820), Paderborn (1033-1036), Neuvy-Saint-Sépulcre (1045), le sépulcre de la cathédrale d'Aquilée (milieu du XIe siècle), Santo Stefano de Bologne (XIIe siècle ?), la Vera Cruz de Ségovie (1204). Limitons-nous ici à deux cas, avant et après le lancement des croisades, Saint-Riquier et Santo Stefano de Bologne. À Saint-Riquier, au IXe siècle, Angilbert reprend les dispositions principales du Saint-Sépulcre de Jérusalem, en faisant construire une nef à vaisseau triple avec deux tours de part et d'autre : à l'est, la tour de saint Riquier, patron du monastère ; à l'ouest, la tour du Sauveur, avec une crypte destinée à accueillir une *capsa maior* contenant vingt-cinq reliques du Christ et de la Vierge. Cette dernière tour est un lieu focal de la liturgie à Pâques et à la Nativité ; dans le *uestibulum* de la nef, un espace consacré à la sainte Croix tient lieu de Golgotha [56]. L'improbable figure de saint Pétrone, évêque de Bologne au Ve siècle, est également attachée à une intéressante reproduction des lieux saints, au monastère Saint-Étienne (Santo Stefano) de Bologne. Le premier rapprochement connu entre Bologne et Jérusalem n'est pas antérieur à la fin du IXe siècle, et avant le XVIe siècle aucun complexe monumental commémorant la Passion n'est clairement attesté. La Vie de saint Pétrone, composée entre 1164 et 1180, n'en décrit pas moins Pétrone en pèlerinage à

54. Sur la symbolique des formes et des nombres, dans l'attente de travaux espérés sur la métrologie des églises (à commencer par ceux qu'a entrepris A. Guerreau pour la Bourgogne romane), on se reportera au *Lexikon der christlichen Ikonographie* et au *Lexikon des Mittelalters*, s.v. « Kreuz », ainsi qu'à H. MEYER, R. SUNTRUP, *Lexikon der Zahlen Bedeutungen*, Munich, 1988 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 56).

55. G. BRESC-BAUTIER, « Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (9e-15e siècle) », *Revue d'histoire de la spiritualité,* 50, 1974, p. 319-342 (ici p. 328 s.) et « Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem », dans M. REY-DELQUÉ dir., *Les Croisades. L'Orient et l'Occident d'Urbain II à Saint Louis 1096-1270*, Milan, 1997, p. 246-250.

56. C. HEITZ, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, 1963, p. 102 s. et ID., « Le modèle du Saint-Sépulcre », dans M. JANNET, CH. SAPIN éd., *Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes. Actes du colloque de Dijon, Musée archéologique (23-25 sept. 1993),* Dijon, 1996, p. 229-236 (ici p. 229 s.).

Jérusalem, prenant les mesures du Saint-Sépulcre et le faisant reproduire, à son retour, au monastère Saint-Étienne, symboliquement requalifié de « Jérusalem » ; en dehors de l'église, assimilée au sépulcre du Christ, le nouveau monastère comporte aussi un Mont des Oliviers, une église de l'Ascension et une vallée de Josaphat [57]. Au XIIIe siècle, François d'Assise va encore plus loin dans la logique de translation de Jérusalem. Le saint est identifié au Christ, au point de passer pour « un autre Christ », et sa terre est conçue comme une réplique de la Terre sainte, à la fois nouvelle Bethléem, nouvelle Jérusalem et même nouveau calvaire avec la montagne de l'Alverne. C'est lui qui, en 1213, à Greccio, lance la tradition de la duplication de la crèche de Bethléem ; découvrant une grotte au milieu d'un bois, il y place l'âne, le bœuf, du foin et, après y avoir prononcé un prêche, il assiste au milieu de la foule assemblée à la célébration du mystère eucharistique [58].

Il convient de bien périodiser ce phénomène de transfert monumental des Lieux saints en Occident, qui fait des répliques autant de Jérusalem de substitution pour les pèlerins dans l'impossibilité d'entreprendre le long voyage Outre-Mer, et de le mettre en rapport avec l'essor, aux XIe-XIIe siècles, de l'indulgence plénière, qui contribue, par le jeu comptable de la quantification des remises de peines, à établir des équivalences entre lieux saints. Le pape Alexandre III proclame ainsi, en 1163, qu'à l'instar du pèlerinage armé vers Jérusalem la défense de l'abbaye romaine de Cluny mérite une indulgence d'une année [59]. Dans son *Pèlerinage de la vie humaine*, composé dans les années 1330, Guillaume de Digulleville conseille à celui qui désire « faire passage » et « en Jhérusalem briefment aller » d'« entrer / Et logier en un des chastiaux / Ou de Cluny ou de Cyteaux... » [60]. La périodisation des multiples répliques attestées (monuments ou objets liturgiques) mérite également d'être rapportée à l'histoire de l'eucharistie dans l'Occident médiéval. L'âge des duplications, rapidement jalonné ci-dessus, se situe entre le IXe et le XIIIe siècle, entre les années 820 et 1204. Ensuite, le tabernacle remplace le Sépulcre et, à partir du milieu du XIVe siècle, le roc douloureux émerge dans le cadre de mises en scène de la Passion, avec, en particulier, l'apparition du chemin de croix. Cette évolution — qui se dessine lentement à partir du retournement de la geste

57. On remontera le fil de l'abondante bibliographie consacrée à Santo Stefano de Bologne et on prendra la mesure d'interprétations souvent contradictoires grâce à C. MORRIS, « Bringing the Holy Sepulcre to the West : S. Stefano, Bologna, from the fifth to the twentieth Century », dans R. N. SWANSON éd., *The Church Retrospective*, Woodbridge-Rochester, 1997 (Studies in Church History, 33), p. 31-59.

58. THOMAS DE CELANO, *Vita sancti Francesci*, I, 30, 84-87 ; *Legenda maior*, 10,7.

59. *PL* 200, col. 249-250 ; cité par D. MÉHU, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (Xe-XVe siècles)*, Thèse de doctorat, 1 vol. dact., Université Lumière-Lyon II, 1999, p. 554-555.

60. Cf. J. DELACOTTE, *Guillaume de Digulleville, poète normand. Trois romans-poèmes du XIVe siècle. Les « Pèlerinages » et la « Divine comédie »*, Paris, 1932, p. 133 ; cité par D. LECOQ, R. SCHAER, « Les traditions anciennes, bibliques et médiévales », dans *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, catalogue d'exposition sous la dir. de L. T. SARGENT, R. SCHAER, Paris, 2000, p. 68.

de croisade avec la prise de Jérusalem par Saladin (1187) et la chute de Saint-Jean d'Acre (1291) — correspond à une manière de « sublimation eucharistique », particulièrement frappante à l'âge gothique, qui est une période d'intenses mises en scène christiques [61]. Ce type de déplacement vers une topographie symbolique n'est pas sans rappeler la liturgie latine de la perte de Jérusalem, en particulier les trentains grégoriens anglais du XIVe siècle instaurés aussi bien pour les âmes du purgatoire que pour la Terre sainte tombée aux mains des païens [62]. Pareille sublimation s'est faite d'autant plus facilement que les débats en matière eucharistique opposant, entre le IXe et le XIIe siècle, symbolistes et réalistes, ainsi que l'élaboration parallèle d'une doctrine de l'église comme « lieu propre à Dieu », comme espace de sa manifestation *réelle* dans les espèces eucharistiques, ont favorisé le passage, consubstantiel au christianisme, d'un centre à des centres, c'est-à-dire autant de petites Jérusalem et de Terres saintes en réduction. Certains des clercs actifs dans cette discussion, tel l'abbé de Cluny Pierre le Vénérable (1122-1156), ont analysé ce mouvement centrifuge, propre à l'universalisme chrétien, en terme d'opposition avec le judaïsme, qu'ils enferment dans un nécessaire topo-centrisme. Suivant cette logique, le sacrifice unique en des lieux multiples aurait succédé aux sacrifices multiples dans un seul lieu [63].

Exclusion : notre terre et la terre des autres

La mise à l'écart spatiale de juifs s'exprime de façon particulièrement éloquente dans certaines cartes médiévales. L'univers représenté dans un psautier de Londres (qui date des environs de 1260) est occupé par le Christ, dominant le monde, avec deux dragons en bas à ses pieds. Jérusalem est au centre, un quart de l'espace environ étant occupé par la Terre sainte. Au nord-est, un mur et des portes — les portes d'Alexandre — isolent Gog, Magog et les *Iudei inclusi*. Enfin, des peuples monstrueux sont représentés en Afrique [64].

61. G. BRESC-BAUTIER, *loc. cit.*, p. 338, à laquelle est empruntée l'expression « sublimation eucharistique ». Sur les mises en scène christiques de l'âge gothique, voir R. RECHT, *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècle)*, Paris, 1999 (Bibliothèque illustrée des Histoires), chap. 3, p. 97 s.

62. R. PFAFF, « The English devotion of St Gregory's Trental », *Speculum*, 49, 1974, p. 75-90 (ici p. 82 s.) ; sous l'appellation « trentain grégorien », on désigne une pratique liturgique convergeant avec l'*exemplum* de la femme adultère qui, une fois morte, apparaît à son fils-prêtre (le pape Grégoire ou tout autre clerc), réclamant le suffrage de 30 messes pour le salut de son âme. Comme l'a montré R. Pfaff, dès l'origine, on associe la Terre sainte aux âmes du Purgatoire. Pour une présentation synthétique de la perte de la Jérusalem chrétienne dans la liturgie du Bas Moyen Âge, voir A. LINDER, « The Loss of Christian Jerusalem in late Medieval Liturgy », dans *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art, Jewish Art*, 33-34, 1997/98, p. 165-178.

63. PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Contra Petrobrusianos hereticos*, 161, J. FEARNS éd., Turnhout, 1968 (*CCCM* 10), p. 94, l. 6-9 : ...[*iudaei*] *nusquam sacrificant, quia Ierosolimis tantum dicunt esse locum, ubi per sacrificia Deum honorare et adorare oportet. Quam quia Deo eis contrario per mille et centum annos inhabitare prohibiti sunt, sacrificare desierunt.*

64. Analysé par H. KLIEGE, *op. cit.*, p. 167 s.

Qui sont ces « juifs enfermés » et pourquoi cette mise à l'écart ? La légende des « juifs enfermés » s'enracine dans le souvenir de la déportation d'Israël hérétique à Assour rapportée au deuxième livre des *Rois* (II *R.*17, 6) [65]. Cet antécédent biblique alimente, au moins pour partie, l'histoire des dix tribus juives perdues, en attente du Messie, qui est rapportée dans le Quatrième Livre d'Esdras ainsi que chez Commodien [66]. Dès le Vᵉ siècle, avec Orose, la tradition chrétienne tend à confondre ces tribus perdues, retenues de l'autre côté d'une montagne dans les « profondeurs du septentrion » (*Ez.* 38, 6), avec les peuples de Gog et Magog mis en scène dans l'Apocalypse (20,8). Enfin, au XIIᵉ siècle, la légende d'Alexandre est sollicitée pour parachever l'enfermement des juifs ; après avoir prié le Dieu des chrétiens, l'empereur est censé avoir construit une clôture propre à contenir Gog, Magog et les *Iudei inclusi,* assimilés à l'armée de l'Antéchrist.

La mise à l'écart des *Iudei inclusi* cartographiée dans la représentation du psautier de Londres peut-elle être rapprochée de la *déjudaïsation* de la terre/ Terre — pour le moins, la Terre habitée — à l'œuvre en milieu chrétien ? Prenons le temps maintenant de nous pencher sur cette question complexe.

Fixation dans le temps et dans l'espace

Cette *déjudaïsation* se réalise par la fixation des meurtriers du Christ et de leurs descendants dans un temps révolu et dans un espace perdu désormais impossible à recouvrer. Les chrétiens captent « l'héritage de la terre » annoncé par les versets 7-8 du *Psaume* 2 : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. Demande-moi, et je te donnerai la terre en héritage ». Comme à la façade de l'église de Saint-Gilles-du-Gard, la Synagogue, antitype de l'Église, est figurée sans couronne parce que les juifs exilés de leur Temple et de leur terre n'ont plus de souveraineté [67]. En Terre sainte, les croisades marquent le retour des *vrais juifs*, du *vrai peuple* — les chrétiens assimilés depuis les premiers siècles de l'Église au *verus Israel.* Quant à l'exil, les clercs idéologues occidentaux bloquent toute éventualité d'une souveraineté politique juive sous prétexte que l'unique royauté juive possible ne saurait advenir qu'en Terre d'Israël. Comme le soutient déjà Fulbert de Chartres, au tournant des Xᵉ-XIᵉ siècles, seuls peuvent se proclamer « rois de Juda » des souverains issus de la tribu de Juda, choisis et oints par un prêtre légitime pour régner sur le peuple habitant Juda — autant de conditions impossibles à remplir après la destruction du Temple de Jérusalem et la dispersion des juifs, enfermés dans la seule histoire biblique et dans leur centre perdu [68]. On notera avec intérêt que les

65. A. R. ANDERSON, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the inclosed Nations*, Cambridge (Mass.), 1932 (Publications of the Medieval Academy of America, 12), p. 59 s.

66. IV *Esdras*, XIII, 39-50 (éd. *La Bible. Écrits intertestamentaires,* Paris, 1987 [La Pléiade], p. 1458-1459) ; COMMODIEN, *Carmen apol.*, v. 936-939.

67. B. BLUMENKRANZ, *op. cit.,* p. 66, fig. 71-72.

68. FULBERT DE CHARTRES, *Tractatus contra Iudeos*, *PL* 141, 3, col. 316 C-317 A.

Latins, une fois arrivés en Terre sainte, s'inscrivent dans cette logique territoriale. Après que Godefroid de Bouillon a refusé la couronne, son frère Baudoin Ier (1100-1118) se proclame « roi de Jérusalem » et se fait couronner à Bethléem pour se placer dans la lignée des rois de Juda [69].

La christianisation de la notion de terre/Terre sainte postule ainsi le topocentrisme juif. Le Temple est considéré comme le seul lieu d'accomplissement liturgique ; sa destruction et l'absence de sacrifice qui s'en est suivie marquent le début de l'errance et de la déréliction sans fin d'un peuple décentré et déboussolé — cesser de sacrifier revenant, selon les paroles du prophète Osée (3, 4), à vivre en captivité. Ce topo-centrisme est nécessaire à la conception chrétienne de l'ordre du monde car il ne saurait y avoir sur Terre qu'un seul universalisme, celui des disciples du Christ, le centre originel engendrant d'autres centres, à la manière d'un semis de points destinés à couvrir toute la surface de la Terre. Pour autant, cette vision univoque est loin, bien sûr, de rendre compte de la perception que le judaïsme médiéval a pu, de son côté, se faire de Jérusalem et de la Terre d'Israël. Pour faire bref, on se contentera d'évoquer une ambivalence de fond entre le tropisme qu'exerce cette terre sanctifiée par la présence de Dieu (*Shekhinah*) et la crainte d'y faire retour, l'homme devant être saint pour que la terre le soit [70]. On peut, de ce fait, distinguer tout un spectre d'attitudes évoluant d'un extrême à un autre — « de théories particularisantes à des conceptions universalisantes [71] ».

1. Un premier extrême est représenté par la naturalisation des différences et l'impossible transplantation postulées par Yehuda Hallévi, né à Tudèle en 1075 et mort en Palestine en 1141. Dans le *Kuzari*, dialogue imaginaire d'un rabbin avec le roi des Khazars, Yehuda soutient que la raison de la condition humiliante des juifs est l'exil de leur patrie. Et de comparer les hommes avec la flore. Une plante repiquée sous un autre climat dégénère ; pareillement, la nation élue ne peut manifester la grandeur de ses qualités que dans son pays natal. C'est là, et là seulement, que le peuple élu « pourra parvenir à une véritable jonction avec le divin ». Le Dieu d'Israël est, selon le deuxième livre des *Rois* (17, 26), « Dieu de la terre », « parce que celle-ci jouit d'un privilège particulier en son air, sa terre, son ciel qui aident à parvenir à la vision de

69. J. RICHARD, *Le Royaume latin de Jérusalem*, Paris, 1953, p. 23. Sur le refus de la couronne par Godefroid de Bouillon, voir L. FERRIER, « La couronne refusée de Godefroid de Bouillon : eschatologie et humiliation de la majesté au premier temps du royaume latin de Jérusalem », dans *Le Concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Rome, 1997 (Collection de l'École française de Rome, 236), p. 245-265.

70. Sur la sainteté de la terre, envisagée dans une large perspective historique, voir l'étude rapide mais suggestive de M. FOX, « The Holiness of the Holy Land », dans J. SACKS éd., *Tradition and Transition : Essays Presented to Chief Rabbi Sir Emmanuel Jakobovits to celebrate twenty years in offices*, s.l., Jews' College Publications, 1986, p. 155-170, spéc. p. 156 (problème de la sainteté intrinsèque de la terre), p. 160 (Maïmonide et la question de la *Shekhinah*) et p. 164 (homme saint et terre sainte) ; je remercie G. Freudental de m'avoir donné accès à cet article.

71. L'expression est empruntée à G. FREUDENTAL, « Jérusalem ville sainte ? La perspective maïmonidienne », *Revue de l'histoire des religions*, 217, 4/2000, p. 689-705 (ici p. 693).

Dieu... »[72]. Quelque chose du naturalisme de Yehuda Hallévi se retrouve, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, chez Nahmanide ; ce dernier explique, dans son *Commentaire de la Torah*, que la Terre sainte ne pouvait que rejeter tout essai d'implantation d'une autre nation (en l'occurrence les Latins à la veille de la chute de Saint-Jean d'Acre)[73].

2. À l'autre extrême, se trouve, au contraire, exprimé un rapport purement symbolique au centre perdu, la *Mishnah* fonctionnant comme « une carte sans territoire »[74]. Dans ces conditions, l'exil est compris — pour reprendre les termes de Régine Azria — comme le « passage d'une tradition politico-religieuse organisée autour d'un sanctuaire localisé et d'un culte, à une tradition religieuse a-politique, déterritorialisée et délocalisée, recentrée sur la Loi, la prière, le rite et l'étude[75] ». Pareil atopisme est particulièrement accentué, au Moyen Âge, chez les philosophes, spécialement chez Maïmonide (1135-1204), pour lequel « ni un objet ni un endroit ne sauraient être « saints » si ce n'est en vertu des commandements divins — ce qui lui fait dire dans le *Mishné Torah* : "Ce n'est pas le Temple que tu craindras, mais Celui qui a ordonné qu'il soit craint" »[76]. Dans cette logique, partagée par nombre de mystiques, le centre est conçu comme l'espace d'une expérience intérieure et la Terre sainte, comme un état spirituel[77].

Le topo-centrisme dans lequel le christianisme médiéval enferme les juifs suppose la non-reconnaissance de toute présence du divin dans les synagogues. Comment comprendre pareil déni ? Au départ, judaïsme et christianisme partagent, en effet, la même perplexité en matière de localisation tangible et précise du divin. Selon la tradition talmudique, « quand dix hommes prient ensemble, la *Shekhinah* (présence de Dieu) plane au-dessus d'eux »[78] ; c'est le *minyan*, quota nécessaire à toute activité cultuelle, qui peut se réunir n'importe où, la synagogue n'étant pas un lieu sacré. De même, le christianisme des origines

72. *Le Kuzari. Apologie de la religion méprisée*, Ch. TOUATI éd. et trad., Lagrasse, 1994 (Les Dix paroles), II, 9-12, p. 46 et IV, 17, p. 170. Sur cette question, voir A. GRABOÏS, « Pierre Abélard et Yehudah Halévi », dans J. CHÂTILLON, J. JOLIVET, R. LOUIS éd., *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*, Paris, 1975 (Colloques Internationaux du CNRS, 546), p. 646 et n. 16, ainsi que J.-C. ATTIAS, E. BENBASSA, *Israël imaginaire*, *op. cit.*, p. 97-98.

73. MOSHE B. NACHMAN (NACHMANIDE), *Commentary on the Torah*, C. B. CHAVEL éd., II, 1960, p. 190 ; cité par E. REINER, « A Jewish Response », *loc. cit.*, p. 209.

74. J. NEUSNER, « Map without territory : Mishnah's system of sacrifice and sanctuary », *History of Religions*, 19, 1979, p. 103-179.

75. R. AZRIA, « La terre comme projet utopique dans les représentations religieuses et politiques juives », *Archives de Sciences sociales des Religions*, 75, 1991, p. 55-98 (ici p. 59).

76. G. FREUDENTAL, « Jérusalem ville sainte ? », *loc. cit.*, p. 697, qui renvoie à *Mishné Torah, Sefer 'avodah, Hilkhot beth ha-behirah*, VII, 1.

77. M. IDEL, « *Erets Yisra'el* dans la pensée juive », dans S. TRIGANO dir., *La Société juive à travers l'Histoire*, t. 4, Paris, 1993, p. 77-105 (ici p. 87 s.) et I. TWERSKY, « Maimonides and Eretz Yisrael : Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives », dans J. L. KRAEMER éd., *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, Oxford, 1991, p. 257-290 ; je remercie M. Kriegel de m'avoir fait connaître cette dernière étude.

78. *Avot* 3,6 ; *Ber* 6a.

minore la question du lieu de culte, le Christ s'étant proclamé présent « là où deux ou trois se trouvent réunis en [son] nom » (*Mt* 18, 20). En milieu chrétien — tout du moins dans l'Occident latin —, il faut ainsi des siècles (du IVe au XIIIe siècle) — pour que s'élabore une doctrine de la présence de Dieu dans un lieu propre et pour établir un rapport de stricte équivalence entre le contenant (l'église) et le contenu (l'Église). Pour autant, dès les origines de l'Église, les chrétiens entendent se démarquer du paganisme et du judaïsme en matière de lieu de culte. Aux païens, on dénie le fait qu'un temple puisse suffire à contenir Dieu. « Puis-je enfermer dans une petite construction une puissance d'une telle majesté ? », demande par exemple Minucius Felix, en écho à la parole de Salomon (3 *R.* 8,27) [79]. Aux juifs, les premiers docteurs de l'Église, tel Grégoire de Naziance et Jean Chrysostome, opposent que le Temple c'est le Christ, dont le sacrifice est commémoré dans les églises; sans doute peuvent-ils édifier de multiples synagogues, mais en aucun cas reconstruire le Temple, parce que « cela signifierait la négation de l'avènement du Christ » [80]. Jean Chrysostome, qui est directement confronté au problème des lieux de culte concurrents à Antioche dans la seconde moitié du IVe siècle, ajoute que les synagogues ne sauraient être considérées comme sacrées puisqu'on n'y trouve rien de ce qui faisait la sacralité du Temple, tout particulièrement l'Arche contenant les deux tables de l'Alliance [81]. Certes, la législation tardo-antique exempte les synagogues de toute charge au titre de « lieux de religion », mais la tradition latine ultérieure s'emploie à limiter ce qui fonde cette exemption. Par exemple, la *Summa Trecensis* — présentation systématique, faite au XIe siècle, de la loi romaine sur la base du Code Justinien — corrige le tir en qualifiant la dite *religio* de *semiplena et uana* [82]. En tout état de cause, dès le VIe siècle, à Byzance puis progressivement en Occident, la puissance publique protège les synagogues existantes, autorise à les réparer ou à les reconstruire, mais interdit d'en construire de nouvelles [83]. Ainsi les synagogues et les fidèles qui les fréquentent constituent une manière de reliquat. Le rassemblement qui s'y opère ne saurait être confondu avec la communauté instituée dans l'église ; l'assemblée

79. MINUCIUS FELIX, *Octavius* 32, 1 ; cité par S. MACCORMAK, « *Loca sancta :* The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity », dans *The Blessings of Pilgrimage*, *op. cit.*, p. 7-70 (ici p. 13, note 31) ; je remercie M. Lauwers de m'avoir fait connaître cette étude

80. L. LUGARESI, « Non su questo monte, né in Gerusalemme : modelli di localizzazione del sacro nel IV secolo. Il tentativo di ricostruzione del Tempio nel 363 d.c. », *Cassiodorus,* 2, 1996, p. 245-265 (ici p. 262, qui renvoie à JEAN CHRYSOSTOME, *In Jud. et Gent., PG* 48, col. 838).

81. Sur ce point, voir R. L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in Late Fourth Century,* Berkeley-Los Angeles, 1983, p. 128-160, ainsi que L. I. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years,* New Haven-Londres, 2000, p. 273-275. Sur les juifs dans l'Antioche contemporain de Jean Chrysostome, voir B. J. BROOTEN, « The Jews of Ancient Antioch », dans C. KONDOLEON éd., *Antioch. The Lost of Ancient City,* Princeton, 2000, p. 29-38 (ici p. 33 s.).

82. Le texte se trouve dans le recueil d'A. LINDER, *The Jews in the Legal Sources, op. cit.*, n° 614, p. 404-405.

83. *Ibid*, par exemple p. 49, 84, 118, 231, 404-405. Voir également l'index, *s.v.* « Synagogues ».

synagogale est pensée par les polémistes chrétiens comme une simple « congrégation » bien distincte de la « conjonction » et de la « convocation » réalisées dans l'Église, corps du Christ [84].

Dans l'héritage d'un centre commun, il n'y a donc pas de place pour deux types de transfert et de substitution parallèles. Comme l'église, la synagogue marque, en effet, le passage de l'unique (le Temple) au démultiplié, les parties du Lieu étant appelées un jour à se rassembler [85]. D'abord simple espace de rencontre et d'étude des Écritures, la synagogue — du grec « assemblée » — devient, après la destruction du Temple en 70 de notre ère, une institution, « le centre de la reconstruction rabbinique du judaïsme [86] ». Comme Philon d'Alexandrie († v. 50) le note déjà au premier siècle, la sacralité de la synagogue est scripturaire. Dieu est présent là où se trouve la Torah, que le contenant soit un coffre ou bien un monument. Cette présence démultipliée est le résultat de toute une tradition de commentaires de quelques passages clés de l'Ancien Testament, telles la proclamation divine transmise par Ézéchiel (11, 16 : « Oui, je les ai éloignés parmi les nations ; oui, je les ai dispersés parmi les pays, et j'ai été un peu pour eux un sanctuaire dans les pays où ils sont allés ») ou bien l'image de l'aimé du *Cantique des Cantiques* (2, 8-9) qui, comme une gazelle et un jeune faon, bondit sur les montagnes et saute sur les collines. Dans le premier cas, les synagogues occupent la place du « sanctuaire dans les pays » ; dans le second, le saut de l'aimé permet de justifier la course du divin de synagogue en synagogue [87]. Le transfert du singulier (le Temple) au multiple (les synagogues) est rendu possible par l'assimilation du second terme au premier et par le savant mimétisme entretenu entre le centre et ses substituts. Ainsi les portes de la synagogue ouvrent vers l'est comme celles du Temple ; la synagogue idéale est construite, comme le Temple, bien en vue, sur une éminence ; le chandelier (*menorah*) rappelle le Temple ; le coffre contenant la Torah est assimilé à l'Arche d'Alliance. Sans nous étendre plus sur un sujet qui mériterait certes de longs développements, le peu qui vient d'être dit doit suffire à noter un processus de substitution de même nature dans le judaïsme et dans le christianisme. Néanmoins, il convient de noter une différence de taille entre les deux, qui tient au mode de matérialisation du divin dans un lieu propre : présence scripturaire et médiate dans un cas ; présence tangible et immédiate

84. On trouve cette distinction, dès le milieu du IXe siècle, dans le premier commentaire du rituel latin de la dédicace d'église ; voir B. V. REPSHER, *The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era*, Lewiston-Queenston-Lampeter, 1998, p. 75-76.

85. Sur le phénomène de démultiplication, voir les réflexions de R. AZRIA, « L'Art juif », *Archives de Sciences sociales des Religions,* 94, 1996, p. 13-17 (ici p. 15), à propos de G. SED-RAJNA dir., *L'Art juif,* Paris, 1995 ; pour la question du rassemblement des parties, voir J.-C. ATTIAS, E. BENBASSA, *Israël imaginaire*, *op. cit.*, p. 134.

86. S. FINE, « From Meeting House to Sacred Realm », dans S. FINE éd., *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, New York-Oxford, 1996 (Catalogue d'exposition du Yeshiva University Museum), p. 21-47 (ici p. p. 24). Sur le long processus de constitution de la synagogue et, surtout, le phénomène d'interaction synagogue/église, on se reportera désormais à L. I. LEVINE, *The Ancient Synagogue, op. cit.*, spéc. p. 225-231.

87. S. FINE, « From Meeting House », *loc. cit.*, p. 29.

dans l'autre du fait de l'Incarnation, commémorée dans le sacrifice eucharistique — temps et lieu d'expression directe du divin, dont on souligne majoritairement la *réalité* dans l'Occident latin à partir du IXe siècle.

L'exclusion de la communauté chrétienne en voie de constitution

Dénier toute sacralité à la synagogue — ravalée au simple rang de lieu d'étude — revient à barrer aux juifs toute possibilité d'inscription du divin ici-bas ailleurs que dans un improbable centre, dans la Terre d'Israël désormais perdue. Ce déni d'inscription est formulé, dans l'Occident latin, précisément au moment — entre le IXe et le XIIIe siècle — où se territorialisent les pouvoirs d'ordre (ecclésiastiques, seigneuriaux, princiers, royaux). Prenons le temps, pour finir, d'examiner cette question capitale.

L'inscription de la sacralité juive est impossible dans l'Occident latin parce que l'espace public y est considéré comme exclusivement chrétien. Espace doit s'entendre ici d'un point de vue autant symbolique que réel. Définie, à l'origine, comme la communauté des disciples du Christ, la chrétienté devient, au cours du haut Moyen Âge occidental, une institution, l'Église, dont la fonction est d'inclure et de structurer la société. C'est, dès lors, une communauté autant temporelle que spirituelle, assimilée à l'ancienne *patria communis* romaine [88]; comme Rome, dont elle reprend et poursuit l'impérialisme, cette institution à vocation universelle est temporairement dotée de confins qui permettent de distinguer un intérieur et un extérieur. D'où la définition — inhérente à l'affirmation institutionnelle de la chrétienté et à sa territorialisation comme structure d'ordre — de processus de différenciation face à l'autre chrétienté, Byzance, et *a fortiori* face au judaïsme et à l'islam. Dans un monde où Église et société tendent à se confondre et où il n'existe pas de critère laïque d'appartenance, les juifs sont impossibles à intégrer dans l'ordre hiérarchique, parce que cela supposerait de placer des fidèles du Christ dans leur subordination [89]. Ce sont des « outsiders », sans espace propre [90]. Privés d'au-delà et exclus, à l'instar de Dathan et Abiron, de la « Terre des vivants », ils ne peuvent, en effet, s'intégrer dans le système d'échanges chrétien qui revient, dans la pratique du legs pieux à finalité funéraire (don *pro remedio animae*) à convertir aujourd'hui des biens fonciers, terrestres, en biens célestes pour demain. Cette sanctification de la terre, riche de promesses eschatologiques,

88. L. PROSDOCIMI, « *Roma communis patria* nella tradizione giuridica della cristianità medievale », dans *La nozione di « Romano » tra cittadinanza e universalità,* Rome, 1982 (Da Roma alla terza Roma, Documenti e Studi, Studi II), p. 43-48.

89. Sur cette question, voir, par exemple, GRÉGOIRE VII, *Ep.* VI, 5b, c. 22, *Reg.* II, *op. cit.*, 2,2, p. 400-406 (synode romain de 1078, ici p. 401, l. 31) et IX, 2, *ibid.*, p. 569-572 (lettre au roi Alphonse VI de 1081, ici p. 571, l. 27-32); cette dernière lettre figure aussi dans le recueil récemment publié par A. LINDER, *The Jews in the Legal Sources, op. cit.*, n° 61, p. 453-454, qui cite également de nombreux antécédents (voir l'index, *s.v.* « State officials »).

90. Le qualificatif « outsider » est emprunté à R. W. SOUTHERN, *Western Society and the Church,* Hardmonsworth, 1970, p. 17 et à G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990 (Patrimoine judaïsme), p. 104.

suppose, comme l'a finement noté Brigitte-Myriam Bedos-Rezak, sa *déjudaïsation* [91]. Les juifs, évoluant en marge du système chrétien de (re)production sociale, sont progressivement éliminés des pratiques productives rurales et cantonnés dans les activités d'argent, la pratique de l'usure supposant, selon les termes du *Deutéronome* (23, 20), de distinguer le « frère » de l'« étranger » [92]. Pareille répartition fonctionnelle des tâches suppose, tout du moins dans l'horizon idéal des théoriciens ecclésiastiques, de rejeter juifs et judaïsants aux marges de la fraternité chrétienne. Fondamentalement, les juifs relèvent de « l'extérieur », note ainsi Thomas d'Aquin dans sa lettre à la duchesse de Brabant. Au mieux accueillis avec « piété » comme des « aubains » (hommes relevant d'une autre juridiction), tout juste peuvent-ils « cohabiter » avec les chrétiens, comme le soutient le pape Innocent III dans la bulle qu'il expédie, en 1205, à l'archevêque de Sens et à l'évêque de Paris — texte où figure la première mention connue de la « servitude perpétuelle des juifs » [93].

Pareille cohabitation suppose de faire la distinction entre soi et les autres ; à la définition de communautés chrétiennes — communautés d'habitants (rurales ou urbaines) et communautés politiques des royaumes — répond la constitution, en miroir, de communautés juives placées dans un rapport de dépendance personnelle à l'égard du détenteur de l'autorité. Examinons cette question à partir du seul exemple du royaume capétien, en partant des débuts, c'est-à-dire depuis le Xe siècle, mais en prenant garde de ne pas oublier que la situation des juifs au sein de la Chrétienté est fortement contrastée. Le cas du royaume « très chrétien » de France représente un extrême qu'il serait intéressant de comparer au royaume chrétien de Hongrie qui sait intégrer sans trop de heurts des minorités confessionnelles [94].

91. B.-M. BEDOS-REZAK, « Les juifs et l'écrit dans la mentalité eschatologique du Moyen Âge chrétien occidental (France 1000-1200) », *Annales HSS*, 1994/5, p. 1049-1063 (ici p. 1052).

92. J. SHATZMILLER, *Shylock revu et corrigé. Les juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, Paris, 2000 [trad. de *Shylok reconsidered : Jews, Moneylending, and Medieval Society*, University of California Press, 1990], p. 66.

93. THOMAS D'AQUIN, *Epistola ad Ducissimam Brabantiae (De regimine Iudaeorum)*, H.-F. DONDAINE éd., dans *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, t. 42, Rome, 1979, p. 375-378 (ici, p. 375, l. 22-29) : *Si liqueat uobis aliquo tempore et quo exactionem facere in Iudeos. Ad quam quaestionem sic absolute propositam responderi potest quod quamuis, sicut iura dicunt, Iudei merito culpe sue sint perpetue seruituti addicti, et sic eorum res terrarum domini possint accipere tamquam sua, hoc tamen seruato moderamine ut necessaria uite subsidia eis nullatenus subtrahantur, quia tamen oportet nos « honeste ambulare etiam ad eos qui foris sunt »*. Les *iura* renvoient à la bulle d'INNOCENT III (15 juillet 1205) qui est intégrée en 1234 dans les *Décrétales* de Grégoire IX ; cf. *Decretal.* V tit. 6 c. 13, FRIEDBERG éd., *Corpus Iuris Canonici, Decretalium collectiones*, 775 et S. SIMONSON, *The Apostolic See and the Jews. Documents : 492-1404*, t. I, Toronto, 1988, n° 82, p. 86-87 : *Etsi Judeos, quos propria culpa submisit perpetue seruituti, cum Dominum cruxifixerint, quem sui prophete predixerant ad redemptionem Israel in carne uenturum, pietas Christiana receptet et sustineat cohabitationem illorum...* La référence que fait Thomas à l'« extérieur » (*foris*) est tirée de 1 *Th.* 4, 12.

94. Voir N. BEREND, *At the Gate of Christendom : Jews, Muslims and « Pagans » in Medieval Hungary*, Cambridge, 2001.

En Francie occidentale, la vieille notion carolingienne de paix identifiée au roi ne s'est jamais vraiment perdue. Mais dans la pratique, fin Xᵉ et courant XIᵉ siècle, la paix du royaume est d'abord la Paix de Dieu, autrement dit la paix des assemblées organisées par les ecclésiastiques. Dans les temps du calendrier d'Église et dans les espaces chrétiens idéalement placés hors d'atteinte des violences seigneuriales, comment les juifs pourraient-ils trouver une place [95] ? La réappropriation royale de la paix date des règnes de Louis VI (1108-1137) et de Louis VII (1137-1180). Dans sa *Vie de Louis VI le Gros*, Suger présente la « défense des églises et des pauvres » comme inhérente à l'office royal [96]; recourant à une métaphore spatiale fort éloquente, il parle de « l'asile ouvert à tous de la majesté royale » [97]. Sous la régence assurée par Suger à l'occasion de la IIᵉ croisade (1147-1149), un privilège romain place le royaume capétien sous la protection du Siège apostolique. Paix de Dieu et paix du prince, protection des églises et protection du royaume tendent alors à se confondre. Quelques années plus tard, le pouvoir supérieur du roi en matière de paix est explicitement affirmé, sur la base de la législation et de l'idéologie ecclésiastiques antérieures. Dans le long processus d'affirmation de la royauté capétienne comme pouvoir chrétien, le règne de Philippe II Auguste (1180-1223) représente un temps de maturation capital tant sur le plan pratique que sur celui des représentations. Le royaume se dilate; il se structure en unités administratives (bailliages, sénéchaussées) référées au centre symbolique qu'est le roi; il se fixe, en se dotant d'une capitale, Paris, où sont installés les instruments du pouvoir (archives, trésor) et que l'on qualifie, comme la Rome de jadis, de *patria communis*, façon de dire que tous les habitants des différentes *patriae propriae* du royaume sont chez eux dans la capitale [98]. C'est sous Philippe II qu'est mise en forme la première historiographie royale [99] avec les *Gesta Philippi Augusti* de Rigord et la *Philippide* entreprise par Guillaume le Breton pour célébrer la victoire de Bouvines, en 1214. Dans la construction symbolique du corps politique du royaume, quatre points nous intéressent particulièrement ici [100] :

95. Sur l'émergence d'une conscience communautaire dans le contexte de la Paix de Dieu, voir H. W. GOETZ, « Gottesfriede und Gemeindebildung », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung*, 105, 1988, p. 122-144.

96. O. GUILLOT, A. RIGAUDIÈRE, Y. SASSIER, *Pouvoir et Institution dans la France médiévale des origines à l'époque féodale*, t. 1, Paris, 1994, p. 274.

97. SUGER, *Vie de Louis VI le Gros*, XV, H. WAQUET éd., Paris, 1964 (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, 11), p. 90-91.

98. Sur la structuration par la royauté de l'espace parisien comme capitale, voir G. DESMARAIS, *La Morphogenèse de Paris des origines à la Révolution*, Paris, 1995, p. 167-210; je remercie J. Morsel de m'avoir fait connaître cet ouvrage. Sur l'application à Paris de la notion de *patria communis*, voir P.-C. TIMBAL, « *Civitas parisius, communis patria* », dans *Économies et sociétés au Moyen Âge. Mélanges offerts à Édouard Perroy*, Paris, 1973 (Publications de la Sorbonne, Études, 5), p. 661-665.

99. Voir J. KRYNEN, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIIIᵉ-XVᵉ siècle*, Paris, 1993 (Bibliothèque des Histoires), p. 53.

100. Les développements qui suivent sont particulièrement redevables à J. MORSEL, « Comment peut-on être parisien ? Contribution à l'histoire de la genèse de la communauté parisienne au XIIIᵉ siècle », dans P. BOUCHERON, J. CHIFFOLEAU éd., *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, 2000, p. 363-382.

1. L'union du roi et de son peuple tout entier, qui font corps. Tout le royaume « communie dans une même ferveur » à l'occasion de la victoire de Bouvines : « Maintenant, en tous les lieux où s'étend le sol de notre vaste royaume, qui contient en son sein tant de bourgs, tant de châteaux, tant de comtés, tant de duchés [...] toute ville, tout village, tout château, tout pays ressent avec la même ardeur les joies d'une victoire commune à tous, et s'attribue en propre ce qui appartient à tous en commun, en sorte que ces applaudissements universels se répandent en tous lieux, et qu'une seule victoire a fait naître mille triomphes [101]. »
2. La *communion* du roi et de son peuple est à l'origine d'une communauté politique nouvelle. Le changement tient au passage de liens personnels au souverain dans le cadre d'un royaume féodal (le royaume *des Francs*) à une unité organique spatialisée (le royaume *de France*) — évolution enregistrée au milieu du XIIIe siècle dans la titulature royale avec l'abandon du *rex Francorum* au profit du *rex Franciae.*
3. Pareille *communion* instauratrice du royaume de France n'est possible qu'au prix d'une exclusion de tout corps étranger. Ernst Kantorowicz a jadis montré l'influence du mouvement de croisade et de la notion de Terre sainte sur la conception du *regnum;* aux XIIe-XIIIe siècles, suivant l'exemple donné par la levée d'impôts pour les croisades, se réalise le transfert à certains royaumes (France et Sicile par exemple) d'un impôt *ad tuitionem* ou *ad defensionem patriae* avec phénomène de sacralisation de l'entité bénificiaire (*Francia Deo sacra*) [102]. Le *regnum* est désormais décrit comme un espace purifié par le souverain, *rex christianissimus*, qui nettoie la France des hérétiques, bannit les juifs et définit une manière de *terre sainte* [103]. C'est d'ailleurs Philippe II qui procède à la première expulsion des juifs en 1182, avant que ses successeurs ne renouvellent son geste, souvent en début de règne. Riche de toute la confusion existant entre la « terre sainte » du royaume capétien et la « Terre sainte » tout court, Louis IX, petit-fils de Philippe II, aurait, selon le témoignage de Matthieu Paris, donné l'ordre d'expulser les juifs en 1253, depuis la Terre sainte [104]. « Qu'ils sortent tout à fait de ma terre afin qu'elle ne

101. *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton historiens de Philippe Auguste,* H.-F. DELABORDE éd., t. II, Paris, 1885 (Sources de l'Histoire de France), p. 358-359, dans la traduction de F. GUIZOT, *La Philippide, poème, par Guillaume le Breton,* Paris, 1825 (Collection de mémoires relatifs à l'Histoire de France), p. 359-362. Cité par J. KRYNEN, *L'Empire du roi, op. cit.*, p. 60.

102. E. KANTOROWICZ, « *Pro patria mori* in medieval Thought », *American Historical Review,* 56, 1951, p. 472-492 (trad. française dans *Mourir pour la patrie*, Paris, 1984, p. 105-141 [ici p. 117 et 119]). Voir également, J. R. STRAYER, « Defense of the Realm and Royal Power in France », dans *Studi in onore di Gino Luzzato*, Milan, 1949, p. 289-296 et ID., « France, the Holy Land, the Choosen People and the Most Christian King », dans T. K. RABB, J. E. SIEGEL dir., *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton, 1969, p. 3-16.

103. Sur ce point voir R. CHAZAN, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1997, p. 52 s.

104. MATTHIEU PARIS, *Chronica maiora,* H. R. LUARD éd., t. 5, Londres, 1880, p. 361-363 (Rolls Series, 57); cité par G. DAHAN, « L'Église et les juifs au Moyen Âge (XIIe-XIVe siècles) », dans *Atti del VI Congresso internazionale dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, Testi e Studi,* Rome, 1988, p. 19-43 (ici p. 19). Sur la première croisade et le séjour de Louis IX en Terre sainte, voir J. LE GOFF, *Saint Louis,* Paris, 1996 (Bibliothèque des Histoires), p. 181 s.

soit plus souillée par leurs ordures », fait dire au roi l'un de ses biographes, Guillaume de Chartres [105]. Exclus de cette communauté politique territorialisée, les juifs — quand leur cohabitation est acceptée — restent dans un rapport au souverain relevant du statut personnel marqué par le possessif « nos » juifs [106]. Aucun espace institutionnel ne leur revient en dehors du domaine propre du souverain. Libre à lui de les tolérer ou non sur « sa » terre.

4. La terre sainte capétienne est, à terme, perçue comme une donnée de nature [107]. On ne manquera pas de rapprocher ce phénomène morphologique des premières caractérisations en *nature* des différences entre chrétiens et juifs, fugaces au XIIe siècle mais plus nettes au XIIIe siècle, qui voit naître d'intéressantes questions d'école (*Quodlibet*) autour de la « singularité » des juifs, alors que le sens commun ne les perçoit « plus tout à fait hommes, mais de plus en plus bêtes » [108]. Ces êtres de nature équivoque ne sauraient *a fortiori* prétendre au statut de sujets politiques. D'ailleurs, entre chrétiens mêmes on distingue les *naturels* des autres. Dans sa *Vie de Louis VI*, Suger soutient qu'il n'est « ni permis, ni naturel que les Français soient soumis aux Anglais, ni même les Anglais aux Français [109] ». Au XIIIe siècle, le régnicole, sujet du roi de France, est qualifié de « naturel », c'est-à-dire natif du royaume par opposition à l'étranger. Inversement, on considère que le roi de France ne saurait être que français ; il est le seigneur naturel du royaume par hérédité suivant les conceptions séminales de l'anthropologie aristotélicienne. Les princes qui, lors de la Guerre de cent ans, s'allient à « l'ennemi » anglais sont accusés par leurs adversaires de crime contre nature. Jean Juvenal des Ursins prononce à leur encontre et au bénéfice du royaume identifié à l'espace de la réserve eucharistique, cette sentence très forte : « Vous estes denaturés et à proprement parler

105. GUILLAUME DE CHARTRES, *De Vita et actibus inclytae recordationis regis Francorum Ludovici et de miraculis quae ad ejus sanctitatis declarationem contingerunt*, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, XX, Paris, 1840, p. 27-41 (ici, p. 34).

106. Sur ce point, voir G. M. LANGMUIR, « "*Judei nostri*" and the Beginning of Capetian Legislation », *Traditio*, 16, 1960, p. 203-239 et ID., « *Tanquam servi* : The Change in Jewish Status in French Law about 1200 », dans M. YARDENI dir., *Les Juifs dans l'histoire de France*, Leyde, 1980, p. 24-54 [repris dans *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1990, respectivement p. 137-166 et p. 167-194]. Pour une lecture *substantialiste* de l'expression, voir A. PATCHOVSKY, « Das Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König (9.-14. Jhdt.). Ein europäischer Vergleich », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung*, 110, 1993, p. 331-371.

107. J. KRYNEN, « "Naturel". Essai sur l'argument de nature dans la pensée politique française à la fin du Moyen Âge », *Journal des savants*, avril-juin 1982, p. 169-190 et ID., *L'Empire du roi*, *op. cit.*, p. 328 s., d'où sont tirés les exemples développés ci-dessous.

108. Sur la naturalisation des différences discutées dans les questions quodlibétiques, voir G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs*, *op. cit.*, p. 528-529, et la contribution du même auteur à *From Witness to Witchcraft*, *op. cit.*, ainsi que P. BILLER, « Views of Jews from Paris around 1300 : Christian or "Scientific" », dans D. WOOD éd., *Christianity and Judaism*, Oxford, 1992 (Studies in Church History, 29), Appendix B, p. 205-207. Sur la « bestialité » des juifs », voir D. SANSY, « Bestiaire des juifs, bestiaire du diable », *Micrologus*, 8, 2000, *Il mondo animale*, p. 561-579 (p. 561 pour la citation).

109. SUGER, *Vie de Louis VI le Gros*, *t.* I, *op. cit.* (n. 97), p. 10.

hors de votre tabernacle ». Plus que toute autre, la référence à l'eucharistie est propre à suggérer la sacralité du royaume.

Sanctifications juive et chrétienne de la terre/Terre : des stratégies parallèles

Cette rapide étude n'avait pour objet que d'essayer de saisir les grands traits d'un phénomène complexe : le long processus de sanctification de la terre/ Terre, dans l'Occident latin entre le IVe et le XIIIe siècle, de façon à mieux saisir l'histoire des constructions territoriales à travers lesquelles se définissent les appartenances communautaires. En examinant la destinée des legs bibliques et romains des notions de « sacré », « saint » et « religieux », dont la combinatoire est sans cesse infléchie et retravaillée pour mieux qualifier un rapport à la terre/Terre à la mesure des besoins socio-politiques du moment, il est apparu particulièrement fécond de se pencher sur les processus de construction spatiale par soustraction qui passent par de multiples formes de *déjudaïsation* :

1. enfermement des juifs dans un nécessaire topocentrisme et, ce faisant, dénégation de toute possibilité de souveraineté et d'ancrage territorial dans les pays de l'exil ;
2. déni d'inscription du divin, en terre d'exil, dans un lieu propre, la synagogue ;
3. mise à l'écart, hors représentation de la Terre (*iudei inclusi*) et, surtout, hors marché chrétien de la terre, parce que les juifs sont exclus de la Terre des vivants, symbolisée ici-bas par le système d'échanges de biens fonciers *pro remedio animae*.

Pareille construction spatiale par soustraction et exclusion révèle, paradoxalement, des stratégies parallèles entre communautés chrétiennes et juives. Ces communautés d'appartenance, dont l'histoire *comparée* attend encore largement d'être écrite, s'identifient à un même « ombilic du monde », point de référence de mouvements centrifuges et centripètes. Au titre des seconds, figurent, côté chrétien, les pèlerinages à Jérusalem attestés dès le IVe siècle et les croisades menées à partir de la fin du XIe siècle ; côté juif, la pratique de l'*aliyah* (montée), tout projet de retour individuel ou collectif, voire toute entreprise de reconquête de la Terre d'Israël. Au titre des phénomènes de fuite ou d'expansion depuis le centre, on se contentera de rappeler le processus parallèle de démultiplication d'un point unique (le Temple ; le Sépulcre du Christ) dans les synagogues et les églises appelées à couvrir la surface de la Terre. Les rapports des juifs et des chrétiens au centre sont marqués par la même ambivalence entre réalisme et symbolisme, entre une irrésistible aspiration vers le lieu où Dieu « a posé le pied » (*Ps* 132 [133], 7) et un atopisme permettant de se concentrer sur la Jérusalem intérieure.

On peut, de même, établir un parallèle entre les processus de constitution d'espaces soustraits sanctifiés. La terre sainte du christianisme latin médiéval, au sens premier c'est-à-dire romain du terme, désigne un espace public

défendu de toute atteinte et soumis à sanction. C'est ensuite la terre consacrée, que les rituels mettent hors d'atteinte du diable et de ses affidés. Dans la dynamique de spatialisation du sacré, véritable matrice des formes occidentales de territorialisation, la terre sainte en vient à inclure tout mode d'inscription des communautés d'appartenance chrétiennes : cimetière, communauté d'habitants (rurale et urbaine), royaume. Comme en miroir et au cours des mêmes siècles (Xe-XIIIe siècles), les juifs de l'exil européen, mis hors espace chrétien, en viennent à définir leur propre inscription communautaire, également exprimée en termes de terre sainte. Depuis le premier privilège d'installation de juifs connu en Occident — la fameuse charte de Spire, de 1084 —, la communauté locale est idéalement perçue comme la « voûte que Yahvé a fondée sur la terre » (*Am* 9, 6) [110]; elle incarne la sainteté d'Israël, comme le suggère la mention « communauté sainte » (*qehilla qeddoucha*) par laquelle « chaque communauté signe ses décrets et ses lettres ». Ainsi que l'a souligné Sylvie-Anne Goldberg, le droit de résidence s'accompagne de son contraire, l'exclusion, exprimée sous forme d'excommunication de la sainteté d'Israël, dans une éloquente confusion entre ici-bas et au-delà, espace d'inscription communautaire et Terre des vivants [111]. Ce substrat sacral de la résidence rappelle que la communauté définit l'espace symbolique des rituels, à commencer par l'espace chabbatique, qui est par excellence un espace hors espace. En contexte juif comme en contexte chrétien, pareille mise hors espace suppose la définition d'un reste indistinct : l'espace immédiat de l'autre auprès duquel on cohabite ou un espace plus lointain, horizon de tous les prosélytismes. La terre sainte est une manière d'inscription à la fois de l'identité et de l'altérité, dont les modes de définition relèvent, chez les juifs et les chrétiens, de processus largement apparentés.

110. Voir S. SCHWARZFUCHS, *Kahal. La Communauté juive de l'Europe médiévale*, Paris, 1986 (Présence et mémoire juive), spéc. p. 20 s. pour le privilège de Spire. La référence à *Amos* est attestée dans la tradition midrashique; voir H. H. BEN-SASSON, « The Northern European Jewish Community », dans H. H. BEN-SASSON, S. ETTINGER éd., *Jewish Society through the Ages*, New York, p. 208-219 (ici, p. 213); je remercie M. Kriegel de m'avoir fait connaître cette dernière étude.

111. S.-A. GOLDBERG, « De la Bible et des notions d'espace et de temps. Essai sur l'usage des catégories dans le monde achkénaze du Moyen Âge à l'époque moderne », *Annales HSS*, 1997/5, p. 997-1015 (ici p. 994; la citation qui précède est empruntée au même auteur, p. 996).

Dominique Iogna-Prat, CNRS, UMR 5594, 3 Place du Coche d'Eau, F-89000 Auxerre

La terre sainte disputée

Entre le IVe et le XIIIe siècle a lieu un lent mais inexorable processus d'exclusion spatiale des juifs dans l'Occident médiéval. Éternellement renvoyés à la terre de leurs pères désormais perdue, les juifs de l'exil se voient dénier toute possibilité d'ancrage, non seulement dans leur ancienne terre, devenue terre du Christ et donc d'une sainteté qui n'est plus la leur, mais aussi dans tout l'espace de la Terre, où les apôtres ont été envoyés en mission et où les lieux saints chrétiens se sont multipliés : églises, cimetières et même communautés d'habitants de certains royaumes dits « chrétiens » voire « très chrétiens », telles la France et l'Angleterre, où le souverain se préoccupe de purifier l'espace de la patrie commune en combattant hérétiques et infidèles.

Cimetière – église – espace sacré – royaume chrétien – Terre sainte

Disputing the Holy Land

Between the 4th and the 13th centuries, a slow but unrelenting process of spatial exclusion of the Jews took place in the medieval West. Eternally sent back to their henceforth lost fatherland, the Jews of exile were denied all possibility of anchorage, excluded not only from their former land, which was now the land of Christ and thus the land of a sanctity no longer theirs, but from all the regions of the Earth where the apostles had been sent to preach and where holy Christian landmarks had multiplied. These included churches, cemeteries, and even communities of inhabitants of particular kingdoms qualified as « Christian », or indeed « very Christian », such as France and England, where the sovereigns were concerned with purifying the space of the common homeland by fighting heretics and infidels.

Cemetery – church – sacred space – Christian kingdom – Holy Land

Médiévales 41, automne 2001, p. 113-132

Franck COLLARD

L'EMPEREUR ET LE POISON : DE LA RUMEUR AU MYTHE. À PROPOS DU PRÉTENDU EMPOISONNEMENT D'HENRI VII EN 1313

Dans une étude consacrée à l'attitude de l'empereur Henri VII vis-à-vis des villes lombardes rebelles à son autorité lors de sa descente en Italie, J.-M. Moeglin a récemment montré combien la relation des conditions de reddition de Crémone et Brescia par les chroniqueurs italiens et germaniques avait pu varier, non tant en raison de l'inégale information des auteurs qu'en fonction de leurs visions divergentes de la majesté impériale [1]. L'auteur a souligné l'attention à accorder aux stratégies narratives de récits qui construisent une « réalité historiographique » aussi importante que la réalité factuelle au demeurant établie. Un autre épisode bien connu [2] de l'expédition transalpine d'Henri VII mérite un réexamen dans cette perspective : c'est sa mort qui mit brutalement fin au rêve d'ordre et de paix que nourrissait le prince imbu de la majesté impériale cher à Dante [3]. Survenu le jour de la Saint-Barthélemy 1313 à Buonconvento, aux

1. J.-M. MOEGLIN, « Henri VII et l'honneur de la majesté impériale. Les redditions de Crémone et de Brescia (1311) », dans *Penser le pouvoir au Moyen Âge, études offertes à F. Autrand*, textes réunis par D. BOUTET et J. VERGER, Paris, 2000, p. 211-245.

2. L'inventaire et le rassemblement des sources principales ont été faits dès 1830 dans F. W. BARTHOLD, *Der Römerzug König Heinrichs von Lützelburg*, Königsberg, 1830-1, voir t. 2, Beilage I, p. 3 et sq. Voir aussi F. BONAINI, *Acta Henrici VII. romanorum imperatoris et monumenta quaedam alia suorum temporum illustrantia*, 2 vol., Florence, 1877, réimpr. 1970; R. DAVIDSOHN, *Geschichte von Florenz*, Berlin, 4 vol., 1896-1927, t. 3 p. 542-547 ; M. E. FRANKE, *Kaiser Heinrich VII. im Spiegel der Historiographie*, Cologne-Weimar-Vienne, 1992. Voir dernièrement l'étude de Ch. DE CRAECKER-DUSSART, « L'expédition d'Henri VII et les sources liégeoises », *Le Moyen Âge*, 106 (2000), p. 513-544.

3. DANTE, *Divine Comédie*, tr. H. LONGNON, Paris, 1962, « Paradis », chant 30, p. 511 : *Siègera l'âme, auguste sur la terre, / Du noble Henri qui viendra redresser / L'Italie, mais avant qu'elle-même y soit prête...*

environs de Sienne, le décès de l'empereur est aujourd'hui généralement [4] imputé à la malaria alors endémique en Italie. Ce diagnostic très probable n'empêche pas de prendre en considération une autre explication donnée dès les lendemains du trépas impérial et tenue pour vérité incontestable par beaucoup et durant longtemps : un empoisonnement perpétré par un confesseur dominicain alors que le souverain prenait la communion de ses mains. La présente étude voudrait examiner comment s'est bâtie la figure de l'empereur empoisonné et pourquoi elle a eu une belle postérité. Le cas d'Henri VII illustre à la fois les mécanismes de la rumeur, la construction de la mémoire historique et surtout la riche signification politique et idéologique que prend l'invocation rien moins que gratuite du poison aux derniers siècles du Moyen Âge.

Genèse et propagation de la rumeur

La mort de l'empereur présente d'abord un exemple de rumeur dont la genèse et la propagation sont dignes d'intérêt [5]. Très répandue en ce début du XIVe siècle [6], l'idée d'empoisonnement prend ici naissance dans un double contexte sanitaire et politique. Dès le dernier soupir rendu par Henri VII, son entourage s'émeut. Le vase clos où incube la rumeur [7] est le camp impérial d'où se répandent des murmures. Désireux de fêter l'Assomption à Buonconvento où il s'est arrêté le temps de reprendre des forces avant de repartir en lutte contre ses adversaires, Henri VII reçoit l'Eucharistie accompagnée du vin d'ablution. À la suite de quoi, son état de santé se détériore et le monarque âgé de trente-cinq ans expire peu de jours après. Le soupçon d'empoisonnement naît donc de ce décès rapide et contre-nature car touchant un homme dans la force de l'âge et de constitution plutôt robuste [8]. Le caractère incompréhensible de la brutale dégradation de la santé d'Henri VII fait dire aux « physiciens » qui l'entourent qu'ils ne voient nulle autre raison que le poison pour avoir provoqué

4. Voir entre autres références fort nombreuses sur Henri VII le *Lexikon des Mittelalters*, Bd. IV, col. 2047-2049, art. Heinrich VII; R. PAULER, *Die deutschen Könige und Italien im 14. Jahrhundert von Heinrich VII. bis Karl V*, Darmstadt, 1997, p. 111. W. M. BOWSKY, *Henry VII in Italy. The Conflicts of Empire and City-State, 1310-1313*, Westport Connecticut, 1974.

5. Voir pour comparaison les contributions de C. GAUVARD, « Rumeur et stéréotype à la fin du Moyen Âge » et de C. BEAUNE, « La rumeur dans le Journal du Bourgeois de Paris », dans *La Circulation des nouvelles au Moyen Âge*, Actes du 24e Congrès de la SHMESP (Avignon, 1993), Paris, 1994, p. 157-177 et 191-203.

6. Les histoires de poison augmentent à partir du second quart du XIIIe siècle et deviennent particulièrement fréquentes autour de 1300 à la cour pontificale comme à la cour de France ou dans les cours d'Empire. Nous nous réservons de donner ailleurs les aspects et les raisons de cette recrudescence. Voir pour l'instant F. COLLARD, « Recherches sur le crime de poison au Moyen Âge », *Journal des Savants*, janvier-juin 1992, p. 99-114.

7. C. BEAUNE, « La rumeur... », p. 194.

8. Aux dires d'un médecin présent à Buonconvento, Nicolas de Fulda, entendu par PIERRE DE ZITTAU, *Chronique de Königsaale*, J. LOSERTH éd. (*Fontes rerum austriacarum*, 1/8), Vienne, 1875, p. 351.

sa maladie [9]. La rumeur a besoin de l'inexplicable pour mieux apporter ensuite une explication peu vérifiable, car le poison n'est en rien identifié. L'attitude du religieux ayant donné la communion vient puissamment renforcer le soupçon. Bernard (ou Bernardin) de Montepulciano quitte rapidement Buonconvento pour se rendre à Arezzo, son diocèse d'origine [10]. Ce déplacement manifestement hâtif est pris pour une fuite qui signe le forfait et désigne son auteur. La rumeur se fait donc très classiquement accusatrice. Elle apporte une explication cohérente à des événements sans cause évidente et dont l'enchaînement se construit dans un seul sens [11]. Les proches d'Henri VII ont besoin d'un bouc-émissaire pour décharger leur rancœur : ils le trouvent facilement [12].

Il faut dire que le contexte politique s'y prête. Ce qui valide la supposition d'un empoisonnement, c'est le profit qu'ont à tirer du meurtre les adversaires d'Henri VII, dont Bernard de Montepulciano est vite considéré comme l'exécutant. En butte à l'hostilité croissante et déclarée des Florentins alliés au roi de Naples Robert d'Anjou qu'il venait de condamner à mort pour lèse-majesté (avril 1313) [13] à la fureur du pape [14], le souverain de la maison de Luxembourg représente une menace très sérieuse pour les Guelfes, totalement allergiques à son programme de restauration de l'ordre impérial en Italie du Nord. Ceux-ci ont tout intérêt à mettre fin à son entreprise, alors qu'il s'apprête à rencontrer sur le champ de bataille les troupes de l'Angevin. Dans une lettre d'août 1312 à leur allié de Naples, les Florentins indiquaient ouvertement que la mort de l'empereur résoudrait tous les problèmes; le 27 août 1313, trois jours après son décès, ils éclatent d'une joie maligne devant la fin du *tirannus saevissimus* [15]. Il vient donc naturellement à l'esprit des impériaux que leur chef a été éliminé par des adversaires aux abois et prêts à tout. Dans cette situation politique, la présomption d'empoisonnement prend tout son sens, malgré des éléments contraires.

Car tous les témoins des dernières semaines de l'empereur ne portent pas un jugement optimiste sur la santé d'Henri VII. Dans sa relation à Clément V du

9. *Gesta Trevirorum integra*, J. H. WYTTENBACH et M. F. J. MÜLLER éd., t. 2, Trèves, 1838, p. 230 : *...sui prudentissimi medici intelligentes ipsum nulla alia infirmitate quam intoxicationis materia graviter laborare...*

10. *Testimonia de morte Henrici VII. Imperatoris*, dans *MGH*, Leges, t. 4 pars 2, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. 2, J. SCHWALM éd., Hanovre, 1911, n° 1244, p. 1304 : lettre de la commune d'Arezzo, 14 septembre 1313, le disant résider en cette ville.

11. L'idée d'une fuite de Bernard apeuré par les grondements de la rumeur figure dans la chronique dominicaine de Parme dont un extrait est publié dans le recueil de E. BALUZE, *Vitae paparum avinionensium*, G. MOLLAT éd., Paris, t. 2, 1928, p. 90-91.

12. Selon un mécanisme très bien démonté par C. GAUVARD dans « Rumeur et stéréotype », *loc. cit.*

13. Sur le détail des démêlés de l'empereur avec les cités italiennes, voir W. M. BOWSKY, « Florence and Henry of Luxemburg », *Speculum*, 33 (1958), p. 177-203.

14. Initialement favorable à l'entreprise d'Henri VII, Clément V bascula rapidement du côté adverse. Cf. DANTE, *Divine comédie*, éd. cit., p. 511 sur ce retournement.

15. Première lettre citée (en anglais) par W. M. BOWSKY, « Florence and Henry VII... », p. 202; seconde lettre publiée dans M. TOSTI-CROCE et A. DENTONI-LITTA (dir.), *Il viaggio di Enrico VII in Italia*, Città di Castello, 1993, pièce n° 49, p. 306.

voyage d'Italie, un fidèle du souverain, l'évêque dominicain de Butrinto Nicolas de Ligny, observe qu'en septembre 1312, alors qu'il campait dans les parages de Florence, le monarque a été si malade que les médecins désespéraient de le guérir [16]. Loin d'être inopinée, sa mort s'explique très bien par la pathologie qu'il présente. Cet état de fait aurait pu tuer dans l'œuf la rumeur. D'ailleurs, des médecins éminents, parmi lesquels le Bolonais Bartolomeo de Varignana qui avait examiné le souverain, déclarent solennellement devant le pape qu'il n'a pas été empoisonné mais a succombé à une tumeur ou à un charbon [17]. Cette proclamation aurait pu éteindre la rumeur. La personnalité de frère Bernard aurait pu aussi l'invalider. Nicolas de Ligny le signale comme *magis guebelinus et a Guebelinis dilectus.* C'est manifestement un homme de confiance du souverain qui l'envoie en ambassade à Pérouse [18]. Des sources comptables signalent une autre mission à Viterbe en février 1313 [19]. D'où l'invraisemblance de l'accusation très tôt notée par Nicolas de Ligny [20] et très vite dénoncée. Dans une lettre du 14 septembre 1313, les Gibelins florentins en exil déplorent la *fama mendaciter divulgata* dont frère Bernard s'échine à se laver [21]. Soucieuse de défendre son honneur et, plus prosaïquement, d'éviter des représailles de la part des impériaux, la commune d'Arezzo dément l'infâmie qui couvre l'un de ses enfants [22]. Peine perdue, la *fama* a gagné bien des esprits, et sa logique balaye les arguments susceptibles de l'invalider.

Comme dit Geoffroi de Paris, la rumeur de l'empoisonnement *vole par mainte region* [23]. Elle suit diverses voies : celles qu'a empruntées Bernard de

16. NICOLAS DE BUTRINTO, *De itinere italico Henrici VII imperatoris ad Clementem V papam*, éd. dans E. BALUZE, *Vitae paparum...*, t. 3, p. 549 : *Imperator fuit infirmus... et de hoc erat dubitatio inter medicos... Medici desesperabant de imperatore* ; JEAN DE CERMENATE, *Historia de situ ambrosianae urbis... et gestis imp. Henrici VII*, L. A. FERRAI éd., Rome, 1889, rééd. 1966, p. 110, indique une autre alerte en octobre 1312.

17. JEAN DE SAINT-VICTOR, *Prima vita Clementis V*, in E. BALUZE, *Vitae paparum...*, t. 1 p. 22 : la rumeur persista ...*licet medici dixerint coram papam ipsum veneno extinctum non fuisse* ; *Chronique dominicaine de Parme*, éd. cit., p. 91 : [Bartolomeo] *redidit testimonium in curia domini papae predicti, (...) quod dominus imperator mortus est de carbunculo...* Il est impossible de dater cette déclaration dont les *Regesta* de Clément V ne font pas mention, mais elle a dû intervenir rapidement.

18. NICOLAS DE BUTRINTO, *De itinere italico...*, p. 528 : *Misimus unum fratrem Predicatorem (...) cum in partibus illis ab omnibus inter omnes Predicatores esset magis guebelinus et a Guebelinis dilectus.* L'auteur ajoute que les Pérugins renvoyèrent Bernard en le taxant de gibelinisme : *Recedatis quia vos estis guebelinus.*

19. *Constitutiones et acta publica...*, t. 4, pars 2, t. 2, p. 1196 : au 11 février 1313, mention de « frère Bernardin » de l'ordre des Prêcheurs, envoyé à Viterbe par le comte de Savoie et payé X florins.

20. NICOLAS DE BUTRINTO, *De itinere italico...*, p. 528 : *Ilum qui nunc accusatur false de intoxicatione imperatoris.*

21. *Constitutiones et acta publica...*, t. 4, pars 2, n° 1245, p. 1305.

22. *Id.*, n° 1247, p. 1306 : missive adressée à tous les sujets de l'empereur (mai 1314).

23. GEOFFROI DE PARIS, *Chronique rimée*, *RHGF*, XXII, p. 140-141, v. 5304. K.-U. JÄSCHKE, *Imperator Heinricus. Ein spätmittelalterlicher Text über Kaiser Heinrich VII. in kritischer Beleuchtung*, Beiheft zu Hémecht, Luxembourg, 1988, p. 98, indique que l'empereur aurait élu sépulture au couvent des dominicains de Pise mais que sa volonté n'aurait pas été respectée à cause des accusations portées contre Bernard de Montepulciano.

Montepulciano ; celles de la correspondance entre les cités italiennes ; celles, surtout, qui ramènent les restes de l'armée impériale vers l'Allemagne, après que les funérailles d'Henri VII ont été célébrées le 2 septembre à Pise où, ameutée par les partisans du monarque, la foule s'en prend aux Prêcheurs [24]. Le bruit se répand vers le Nord de la péninsule où sont signalées des agressions commises contre des frères dominicains et leurs biens [25]. En avril 1314, le cardinal Guillaume, OFP, s'ouvre à l'archevêque de Milan de son exaspération devant les accusations, les injures et les brutalités que doivent toujours endurer les membres de son ordre [26]. L'Allemagne et les pays du Nord sont très tôt atteints [27] et la hargne contre les Prêcheurs y est telle que les dominicains germaniques demandent au chapitre général de leur ordre, tenu à Bologne en avril ou mai 1315, de citer à comparaître frère Bernard afin de le laver publiquement de toute culpabilité et de ramener la sérénité [28]. Loin de là, l'hostilité s'étend au contraire à l'ordre franciscain, par suite d'une déformation de la *fama* très instructive quant à la vision indistinctement négative qu'ont des ordres mendiants certaines couches de la population, en dépit de la nette démarcation qui existe entre Prêcheurs et Mineurs vers 1320. Le frère mineur Jean de Winterthur encore enfant apprit qu'à Zurich, les frères de saint François, à qui on reprochait la mort de l'empereur, étaient molestés durant leurs quêtes, à la grande satisfaction des Jacobins, temporairement bénéficiaires de la confusion [29]...

24. BARTOLOMEO DELLA PUGLIOLA, *Cronica di Bologna*, MURATORI éd., *RIS*, XVIII, Milan, 1731, col. 326 ; à noter que la chronique de Pise tait toute violence (*Chronica di Pisa*, MURATORI éd., *RIS*, XV, Milan, 1729, col. 986).

25. *Imperator Heinricus*, éd. cit., p. 129 : *multi infiniti (...) Jacobini ac domus eorum in Tuscia, Lombardia et aliis partibus mundi igne et gladio interierunt.*

26. *Constitutiones et acta publica...*, n° 1246, p. 1305 : *gentes regionis vestre sunt ex rumore hoc nephando et incredibili sic contra fratres dicti ordinis vehementer accensi quod ipsos feroci animo injuriis contumeliosis afficiunt et persequuntur atrociter ac pericula mortis parant in tantum quod inclusi stare vel ad remota loca fugere compellantur proch dolor...*

27. K.-U. JÄSCHKE, *Imperator Heinricus...*, p. 95, indique que le bruit est connu à Strasbourg dès le 22 septembre 1313.

28. Voir BALUZE, *Vitae paparum...*, t. 2, p. 90-91, témoignage du chroniqueur dominicain de Parme : *Item in capitulo generali celebrato Bononie anno Domini MCCCXV, fratres de Almania fecerunt citari predictum fratrem Bernardinum a magistro Berengario, tunc magistro ordinis, et districtissime examinaverunt eum, qui sufficienter respondens ad singula ab omnibus innocens reputatus est.* Les actes de ce chapitre de Bologne ne font absolument pas mention de l'épisode (*Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum*, REICHERT éd., t. 4, Rome, 1899, p. 75). Ceux du chapitre de l'année précédente, tenu à Londres, parlent seulement des *tribulacionibus multiplicibus... quibus presentis temporibus premimur* (p. 70).

29. JEAN DE WINTERTHUR, *Chronica*, F. BAETHGEN éd., *MGH*, SS rer. Germ., n. série (3), Berlin, 1923, p. 66-67 : *Tunc temporis puer ego existens audivi, quod fratribus Minoribus in terminis annonam petentibus multa contumelia irrogata fuerat et multi terrores multusque contemptus, quia primo rumor et sermo vulgaris exiit de eis quamvis immunes ab illo immani crimine... fuerint quod regem Romanum peremissent... Hiis asto quamquam multi ex eis, presertim in civitate Thuricensi, letati fuerunt invidie stimulo agitati, quando primo divulgatum erat* [le criminel] *de fratribus Minoribus ; et postea comperta rei veritate, fratres Minores percipientes hoc e contrario de interitu eorum non tam affectuose sicut debuissent fuerant conturbati, quia unus ex eis auctor fuit sceleris, non eorum.*

Dans les contrées germaniques, italiennes ou même françaises, le bruit de l'empoisonnement impérial perdure remarquablement longtemps. À Rome, dans les années 1320-1325, les tensions demeurent si vives à ce sujet entre « Romains » et « Germains » que quotidiennement éclatent des bagarres [30]. Plus de 30 ans après le trépas d'Henri VII, Pierre de Castro Reginaldi, OFP, vient supplier le roi Jean de Bohême, fils de l'empereur, de proclamer par un acte solennel que Bernard de Montepulciano n'était pour rien dans cette mort. Accédant à cette demande, le souverain affirme le 17 mai 1346 que, loin d'en vouloir aux frères de saint Dominique, sa famille a compté des princesses qui firent retraite ou élirent sépulture dans des établissements dominicains. Lui-même se confesse à un Prêcheur [31]. Il est probable qu'au moment où un Luxembourg allait remonter sur le trône impérial, cet acte plus facile à faire qu'auparavant a enfin mis un terme à la *fama*. Sa genèse, son long délai de péremption et ses conséquences concrètes sont en tout cas remarquables. La mort d'Henri VII a littéralement empoisonné la vie des Dominicains durant un tiers de siècle, du moins en Allemagne [32].

Histoire, littérature et mythe

La fortune proprement historiographique de l'épisode n'est pas moins riche que la *fama* qui en surgit. L'une et l'autre sont d'ailleurs liées de manière inextricable car la rumeur a nourri le récit de maints chroniqueurs [33] (il n'est qu'à voir l'abondance des *ut fertur, ut dicitur* dans les textes), mais ces derniers ont à leur tour entretenu et perpétué une mémoire de la rumeur chez leurs lecteurs, comme le déplore Pierre de Castro Reginaldi [34]. Sur environ 65 récits dépouillés qui mentionnent la mort d'Henri VII, 49 (les trois-quarts) évoquent d'une manière ou d'une autre le poison. Et la survie historiographique de l'histoire du poison fatal à l'empereur va au-delà du XVe siècle. Les *Annales* de Nicole Gilles (vers 1500) reprennent les dires du *Fasciculus temporum* de

30. *Ibid.*, p. 68 : *Tantus cruor per Romanos et Germanos mutuo quasi cottidie acerrime conflingentes effusus est.*

31. *Johannis regis testimonium de morte Heinrici VII. imperatoris*, dans *MGH*, Leges, IV, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. 8, ZEUMER et SALOMON éd., Hanovre, 1910-1926, n° 37, p. 58, 17 mai 1346, acte du roi Jean de Bohême, comte de Luxembourg, donné à Mehun-sur-Yèvre. Ces faveurs ont-elles existé de tout temps ? GEOFFROI DE PARIS, p. 141, v. 5295 et sq. signale au contraire que Jean de Bohême aurait été à la tête des persécuteurs des dominicains : « En aucune part d'Alemaingne / Son filz en fist (qui que s'en plaingne) / Sus Jacobins grande venjance ; / Il les a à deseritance / Jetez et mis hors du païs… ».

32. Nous préparons une petite étude sur les difficultés de l'ordre dominicain au XIVe siècle en rapport avec sa prétendue implication dans diverses affaires d'empoisonnement.

33. Voir la réflexion de M.-A. POLO DE BEAULIEU, « De la rumeur aux textes. Échos de l'apparition du revenant d'Alès (après 1323) », in *La circulation des nouvelles…*, p. 129-156, en particulier p. 141-144.

34. *Johannis regis testimonium…*, p. 58 : suivant les informations reçues de Pierre, le roi de Bohême rapporte : *in non modicum ipsius ordinis dedecus et iacturam magnam facte sunt romancie, cronice et moteti.*

Werner Rolevinck imprimé en 1476 [35]. Autre grand succès d'imprimerie de la fin du siècle, la chronique du Bergamasque Foresti rapporte aussi le prétendu crime de 1313 [36]. Quoique son œuvre vise à relater l'histoire récente des ducs de Bourgogne, Georges Chastellain médite sur la disparition du souverain germanique [37]. Un peu avant, dans les *Annales de Brabant*, Édmond de Dynter ajoute à son récit assez nourri des vers de déploration [38]. À ce moment-là, les composantes du récit sont fixées. C'est entre le milieu des années 1310 et les années 1430 que s'est produit un bourgeonnement historiographique remarquable par son abondance et sa variété. Les évolutions narratives obéissent à des nécessités souvent bien plus politiques que purement techniques.

La date et le lieu du prétendu crime varient, en raison de la confusion entre le moment de l'empoisonnement et celui de la mort [39], et à cause de la faible connaissance par les auteurs non italiens de la géographie des environs de Sienne. Néanmoins, faire mourir Henri VII le jour de l'Assomption ajoute du sens à sa « passion » et situer le trépas au couvent des Dominicains de Florence renforce encore la double implication « jacobino-florentine » dans le meurtre [40]. Le poison dont use le meurtrier reçoit un nom (aconit) [41] ou une description (pierre d'aimant pulvérisée) [42] dans quelques chroniques qui vont au-delà de la mention de poudre cachée sous l'ongle du confesseur et qui sont peut-être au fait de la littérature toxicologique en plein essor depuis le début du

35. NICOLE GILLES, *Cronicques et annales de France*, éd. de Paris, 1566, f° 135 v. L'historien notaire et secrétaire du roi, en homme d'archives qu'il est, mentionne les lettres testimoniales que brandissent les Prêcheurs pour s'innocenter. Rédigées en France, elles étaient peut-être conservées dans les archives royales.

36. JACOPO FILIPPO FORESTI, *Supplementum chronicarum*, Venise, 1492, p. 208 : empereur mort *non sine suspicione... veneni.*

37. GEORGES CHASTELLAIN, *Chronique*, éd. KERVYN DE LETTENHOVE avec les œuvres complètes, Bruxelles, 1863-1864, t. 1 p. 26.

38. ÉDMOND DE DYNTER, *Chronica ducum Lotharingiae et Brabantiae*, P. F. X. DE RAM éd., Bruxelles, 4 vol., 1854-1857, t. 2 p. 492 ; p. 755 est publiée la trad. de Wauquelin, fidèle, mais qui apporte des précisions. Ainsi, les vers sont censés avoir été composés par les Pisans, très tristes de la mort d'Henri.

39. Sur cette confusion partant de l'idée d'un effet immédiat du poison, voir par exemple HEINRICUS SURDUS (TAUBE) VON SELBACH, *Cronica*, H. BRESSLAU éd., *MGH*, SS rer. Germ., n. série (1), Berlin, 1922, p. 11 : *sic intoxicatus statim obiit.* On note aussi quelques variations dans le nombre de jours qui séparent le supposé empoisonnement du trépas (trois chez JEAN DE WINTERTHUR, p. 64, six chez PIERRE DE ZITTAU, p. 351). Les éditeurs des *Vœux de l'épervier*, G. WOLFRAM, F. BONNARDOT éd., Metz, 1895, pensent que le souverain reçut la communion (en fait le viatique) le 22 août, à l'octave de l'Assomption, non le 15 (p. 60), ce qui donnerait raison à Jean de Winterthur.

40. *Annales de Saint-Pierre d'Erfurt*, éd. *MGH*, SS, XXX-1, Hanovre, 1896, p. 445 ; la *Cronica de gestis principum a tempore Rudolfi regis usque ad tempora Ludowici imperatoris*, G. LEIDINGER éd., in *Bayerische Chroniken des XIV. Jahrhunderts*, *MGH*, SS rer. Germ., 19, Hanovre-Leipzig, 1918, p. 76, place aussi l'épisode aux environs de Florence mais à la Pentecôte.

41. *Chronica di Pisa*, col. 986 : *poldere d'erba che si chiamava napello* ; *Chronaca senese*, MURATORI éd., *RIS*, ns, XV-6, Bologne, 1939, p. 335 : *Anco si disse che sua morte fu di veleno si chiama napello.*

42. JEAN DE VIKTRING, *Liber certarum historiarum*, F. SCHNEIDER éd., *MGH*, SS rer. Germ., 36, t. 2, Hanovre et Leipzig, 1910, p. 55.

XIV[e] siècle [43]. Nul doute que ces précisions tendent à donner du crédit à la thèse du meurtre. Le support du produit toxique subit quelques fluctuations dues à la confusion entre l'hostie proprement dite [44], le vin de communion [45] ou simplement le vin d'ablution, assurément moins spectaculaire que le pain de vie ou le *poculum vitae*, mais mentionné par une majorité d'auteurs [46]. D'une certaine manière, se limiter au vin d'ablution plutôt que de supposer l'inconcevable empoisonnement direct des Saintes Espèces par un religieux [47] confère plus de vraisemblance à l'acte [48]. La personne de l'empoisonneur fluctue également. Les Annales de Zwetl en parlent au pluriel, nombre qui sied mieux à l'idée de complot [49]. Victimes des distorsions de la rumeur, certains auteurs en font un frère mineur [50]. Destinés à noircir le meurtrier présumé ainsi qu'à brouiller l'état de ses relations avec Henri VII, des détails sont donnés pour expliquer les raisons de sa présence en fait anormale auprès du souverain [51]. La destinée du prétendu meurtrier après son forfait oscille entre la fin misérable et méritée qui authentifie son forfait [52] et la réussite scandaleuse (obtention d'un évêché) [53] qui signe en quelque sorte l'origine du complot, de même que les divers

43. Pour une commode synthèse sur le genre et son essor au XIV[e] siècle, voir L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Londres, 8 vol., t. 3, 1927, ch. 31, p. 525-545 ; peu de temps après la mise en latin de l'opuscule de Maïmonide sur les venins (vers 1295), Pierre d'Abano dédie son traité des poisons à un pape, sans doute Boniface VIII. Arnaud de Villeneuve se penche aussi sur la question qui retient, quelques décennies plus tard, un médecin alors au service de Philippe VI mais qui commença sa carrière dans l'entourage d'Henri VII : Guido da Vigevano.

44. Voir PETRUS AZARIUS, *Liber gestorum in Lombardia*, MURATORI éd., *RIS*, n.s. XVI-4, Bologne, 1939, p. 26 (il situe l'épisode à Volterra) ; *Continuation de Géraud de Frachet*, *RHGF*, XXI, p. 39 ; FORESTI, *Supplementum*, *op. cit.*, p. 208, CHASTELLAIN, *Chronique*, *op. cit.*, t. 1 p. 26.

45. Exemples des Annales verdunoises, *MGH*, SS, X, p. 529 : *Obiit Heinricus de Lucembourge imperator, qui in perceptione eucaristie et in administratione sanguinis Christi veneno apposito in calice intoxicatus est in Ytalia* ; des *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium*, *MGH*, SS, XIV, p. 428 : *calice salutis verso in vas mortis*. JEAN DE HOCSEM, *Chronique*, G. KURTH éd., Bruxelles, 1927, p. 129, dit *in calice miscens vino venenum* ; l'auteur d'*Imperator Heinricus*, indique p. 129 : *pessimus traditor...vertit calicem vite in calicem mortis naturalis*.

46. Exemples *Gesta Trevirorum integra*, t. 2, p. 230 ; *Chronographia regum Francorum*, H. MORANVILLÉ éd., Paris, 3 vol., 1891-1897, t. 1, p. 197 ; MATHIAS VON NEUENBURG, *Cronica*, A. HOFMEISTER éd., *MGH*, SS rer. Germ., n. série (4), Berlin, 1924, p. 93.

47. ALBERTUS DE BEZANIS, *Cronica*, O. HOLDER-EGGER éd., *MGH*, SS rer. Germ., 3, Hanovre, 1908, estime que l'hostie qui a tué Henri VII n'était pas consacrée (p. 85), comme si le sacrilège suprême de glisser du poison dans une hostie consacrée était inconcevable.

48. Voir l'argument inverse de FERRETUS VICENTINUS, *Historia*, MURATORI éd., *RIS*, IX, Milan, 1726, col. 1117, qui nie l'empoisonnement justement pour l'invraisemblance spirituelle de son exécution : *...qui Deum, in ore cujus nunquam inventus est dolus, pati nefas tantum secumque immisceri posse credidit !*

49. *Continuatio zwetlensis tertia*, *MGH*, SS, IX, Hanovre, 1851, p. 664 : *a quibusdam impiis ac nefandis hominibus tam lacriminose quam periculose veneno, ut dicitur, prochdolor, est peremptus...*

50. PETRUS AZARIUS et ALBERTUS DE BEZANIS.

51. PIERRE DE ZITTAU, p. 351 ; *Imperator Heinricus*, p. 127. L'un et l'autre textes, avec des détails différents, expliquent que le confesseur habituel de l'empereur étant absent pour cause de mission diplomatique, Bernard avait pris sa place.

52. MATHIAS VON NEUENBURG, *Cronica*, *op. cit.*, p. 355.

53. JEAN DE WINTERTHUR, *Chronica*, *op. cit.*, p. 64.

endroits (Florence, Naples, Sienne) où Bernard de Montepulciano se serait enfui pour y recevoir un accueil triomphal et le paiement de son crime [54]. Enfin le comportement de la victime avant l'Assomption 1313 et après la communion fatale donne matière à variations. En ce qui concerne l'état physique d'Henri VII, les récits se construisent selon deux logiques étroitement liées à la volonté de corroborer l'empoisonnement ou au contraire de l'invalider. Pour un Pierre de Zittau qui dit le souverain *corpore sanus* [55], beaucoup de chroniqueurs le dépeignent comme délabré [56]. Sa fin donne lieu à des récits dramatisés où le souverain prononce des paroles édifiantes avant d'expirer. L'imagination des chroniqueurs [57] s'est complue à peindre l'empereur en agneau sacrifié mais miséricordieux, ordonnant à Bernard de fuir pour qu'il échappe à un sort trop prévisible, refusant de suivre les prescriptions émétiques de ses médecins, assurant enfin préférer mourir avec le Christ que survivre sans Lui, malgré les assurances que des théologiens lui avaient données quant à l'absence de sacrilège dans le fait de rendre l'hostie [58]. Les délais importants ménagés à l'empoisonné entre le geste mortel et le décès permettent cette mise en scène ponctuée de nombreuses exclamations déploratoires [59]. On quitte le domaine de l'historiographie proprement dite avec un long poème de date indéterminée qui relate les derniers moments d'Henri VII auteur de pathétiques *ultima verba* et traite le Jacobin ici nommé Paulin de *serpens lividissimus*, *aspis invidiosa* et d'*archicriminator* [60].

La littérature s'est emparée très vite de l'histoire puisque, outre trois poèmes adjoints au récit intitulé *Imperator Heinricus* [61], une composition de 562 alexandrins rédigée vers 1315 par le chanoine de Metz Simon de Marville rapporte l'expédition d'Italie et s'étend sur la fin du souverain. Les *Vœux de l'Épervier*, puisque telle est l'appellation consacrée de ce poème historique qui s'inspire formellement des *Vœux du Paon* de Jacques de Longuyon [62], décrivent

54. Pour la première destination, voir les *Annales de Lübeck*, *MGH*, SS, XVI, Hanovre, 1859, p. 423 ou JEAN DE VIKTRING, *Liber certarum historiarum*, *op. cit.*, p. 55 ; pour la seconde, *Chronographia regum Francorum*, t. 1 p. 197 ou JEAN D'OUTREMEUSE, *Le Myreur des histors*, A. BORGNET et S. BORMANS éd., Bruxelles, 6 vol., 1864-1880, t. 6 p. 153.

55. PIERRE DE ZITTAU, p. 351.

56. Parmi une foule d'exemples, JEAN DE CERMENATE, *Historia de situ*, *op. cit.*, p. 110.

57. Voir les *Annales de Lübeck*, p. 423 ; GILLES LE MUISIT, *Chroniques et Annales*, H. LEMAÎTRE éd., Paris, 1905, p. 81 ; la *Cronica de gestis principum*, p. 76 ; JEAN DE WINTERTHUR, *Chronica*, *op. cit.*, p. 64 ; les *Gesta Trevirorum*, p. 230 ; *Imperator Heinricus*, p. 129.

58. *Chronographia regum Francorum*, t. 1 p. 197 : *affuerunt etiam et magistri in theologia dicentes ei quod bene apponeretur remedium, quod non offenderet Creatori suo.*

59. Exemple entre moult, *Cronica de gestis principum*, *op. cit.*, p. 76 : *O grande scandalum, summum malum, scelus incomparabile seculis inauditum !*

60. Publié par M. FREHER, *Scriptores rerum germanicarum*, t. 1, Strasbourg, 1717, p. 647-650.

61. Poèmes hélas seulement analysés mais non publiés par H. J. JÄSCHKE dans son édition, p. 19.

62. Voir l'introduction critique à l'édition des *Vœux de l'épervier*, éd. cit. ; Wolfram estime que, sans être témoin direct des faits, l'auteur en a une connaissance très proche. Voir aussi la notice « Simon de Marville » dans G. HASENOR et M. ZINK éd., *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, Paris, 1992, p. 1393-1394.

longuement la mort d'Henri VII après avoir relaté toutes les embûches tendues par le Jacobin et glorifié l'héroïsme du héraut d'armes Gui de Namur qui paya de sa vie son vœu du poison, reflet d'un réel accroissement des précautions de table prises dans les cours vers 1300 [63] et admirable transposition dans le domaine du poison d'une bravoure qui concerne d'ordinaire les armes. Le poison occupe une place centrale puisqu'il suscite un vœu et terrasse les plus hauts personnages [64]. Avec ce texte précoce dont l'écho se retrouve en quelques chroniques ultérieures, on atteint presqu'à la mythographie.

Deux œuvres de la fin du XIVe et du début du XVe siècle, celles de Jean d'Outremeuse et de Jacques d'Esch, illustrent à merveille le prolongement du bourgeonnement historiographique bien au-delà des premières décennies du XIVe siècle et de l'acte de Jean de Bohême. Le premier place toute l'expédition impériale sous le signe du venin [65]. S'engouffrant dans la voie ouverte par des chroniqueurs germaniques qui avaient évoqué un premier recours au poison contre les impériaux lors du siège de Brescia [66] et « recyclant » en prose les *Vœux de l'Épervier*, il va très loin dans l'amplification. Enguerran de Marigny, au service d'un Philippe le Bel hostile à Henri dont il craint l'alliance avec les Flamands, va trouver Cément V qui lui suggère d'utiliser les services du confesseur impérial, « Bernard de Valenchines » (sic), pour accomplir le crime moyennant 50 000 florins. Venu se procurer du poison à Metz (s'y tint effectivement, au printemps 1313, le chapitre général des Prêcheurs, élément de vraisemblance remarquable) [67], Bernard rejoint la cour à Pavie où il tente de verser de la poudre mortelle dans le hanap du souverain que sauve Gui de Namur. Puis, lors d'un banquet donné à Gênes, l'impératrice Marguerite succombe aux agressions venimeuses du Jacobin qui manque de tuer aussi un proche d'Henri VII dont l'écuelle était visée. La princesse enceinte est ouverte et l'on retrouve le poison intact dans la bouche du fœtus qu'elle portait ! On ne saurait mieux suggérer la haine anti-impériale d'un meurtrier qui s'en prend ainsi à la lignée d'Henri. Criant au venin, le traître Bernard accuse les queux innocents de l'hôtel pendus incontinent au nombre de quatorze… Et le récit de la mort de l'empereur est à l'avenant, ainsi que la mention de la destinée de l'empoison-

63. R. LENTSCH, « La proba. L'épreuve des poisons à la cour des papes d'Avignon », *Les prélats, l'Église et la société, XIe-XVe s., Mélanges B. Guillemain*, Bordeaux, 1994, p. 155-162. Il n'est pas impossible que sur l'une des miniatures du manuscrit commandé par l'archevêque Baudouin de Trèves, frère d'Henri VII, la scène d'un banquet situé à Gênes comporte une épreuve des plats : voir F. J. HEYEN, *König Heinrichs Romfahrt. Die Bilderchronik von Kaiser Heinrich VII. und Kurfürst Balduin von Luxemburg (1308-1313)*, Boppart, 1965, p. 68, image 8b ; le personnage situé au milieu, de dos et au premier plan dirige une baguette vers un récipient.

64. Voir les vers 155-162, 351-352, 389-390 (empoisonnement de Marguerite de Brabant, épouse de l'empereur, morte en réalité de maladie, ainsi que le disent toutes les autres sources), puis 494-562.

65. JEAN D'OUTREMEUSE, *Le Myreur des histors*, *op. cit.*, t. 6, p. 130-155. L'enquête sur les sources de l'auteur pour cet épisode reste à faire.

66. JEAN DE WINTERTHUR, *Chronica*, *op. cit.*, p. 61 : *quidam aiunt quod omnes aque circa civitatem fluentes veneno corrupte fuerint a terrigenis illius regionis et hac de causa viri in obsidione positi potantes eas obierunt et mortalitas illa fuerat subsecuta.*

67. *Acta capitulorum…*, t. 4, p. 62.

neur, assiégé au Mont Cassin par un fidèle d'Henri VII puis remis au roi de Naples à qui le Jacobin avoue tout. Jacques d'Esch produit en sa compilation à la gloire des Luxembourg un récit en prose plus sobre [68] où il mentionne toutefois l'incroyable acte de Clément V interdisant aux Dominicains de donner la communion de la main droite en mémoire du crime de l'un des leurs [69], puis il insère tel quel le long poème mentionné plus haut, près de 120 ans après sa composition.

La fécondité littéraire de l'empoisonnement d'Henri VII est donc patente. Une bonne partie de la production historiographique des XIVe et XVe siècles a repris, déformé et amplifié, parfois jusqu'au délire, mais jamais gratuitement, un fait imaginaire qui a aussi inspiré des poètes tenant là un superbe sujet. Loin de se réduire à une belle matière narrative ou à illustrer la prétendue « crédulité » dont l'histoire positiviste faisait grief aux médiévaux, l'affaire de 1313 engage d'importants enjeux politiques et idéologiques.

Enjeux politiques et idéologiques de l'empoisonnement

Qu'il s'agisse de l'allégation initiale d'empoisonnement ou des relations de la mort d'Henri VII, un clivage de nature principalement politique sépare ceux qui adhèrent à la thèse du poison ou la présentent au moins comme une possibilité et ceux qui n'y adhèrent pas, qu'ils la taisent ou la récusent. Sur le moment, la rumeur permet d'inculper, derrière un empoisonneur qui se contente d'exécuter les basses œuvres, ceux dont il est censé avoir accompli les desseins, soit les Florentins, le roi de Naples et le pape — dont l'ordre dominicain passe alors plus que jamais pour la milice —, bref le parti guelfe, ainsi très gravement diffamé selon un mécanisme déjà présent au XIIIe siècle. L'épisode de 1313 n'est que la reproduction des rumeurs lancées devant l'opinion par Grégoire IX et Frédéric II ou leurs successeurs [70], à ceci près qu'ici, les deux partis n'ont pas produit de libelles virulents, faute sans doute d'organisation et de détermination du côté germanique en pleine débandade et où, rappelons-le, évoluait le Prêcheur Nicolas de Ligny, évidemment incrédule sur le geste prêté

68. JACQUES D'ESCH, *Die Metzer Chronik über die Kaiser und Könige aus dem Luxemburger Hause*, G. WOLFRAM éd., Metz, 1906, p. 16-17.

69. *Id.*, p. 17 : « Pues fut ordonneit par le saint peire, per les cardenalz, evesques et liegalz, princez et signeurs que de ci en avant jamaix prescheurs ne celebroit ne ne useroit le corps Nostre Sgr. de la droite main for que de la clanche main, et que jamais ne pourteroient plux leur chappe jusques aus piedz for que jusques aux genoilz, adfin c'ons heust memore a tous jours maix de la mauvistiet dessus dite que le dit prescheur avoit fait d'enherber le dit emperour ». La consultation des *Regesta pontificum* concernant Clément V (t. 7 et 8) laisse évidemment bredouille.

70. Des échos dans le t. 6 de la *Chronica majora* de MATTHIEU PARIS, H. R. LUARD éd., Londres, 7 vol., 1872-1883, qui publie de longues lettres des deux partis pontifical et Staufen. L'écho s'en retrouve encore chez JEAN DE WINTERTHUR pour qui Frédéric II fut *intoxicatus* (p. 12). Nicolas de Ligny rappelle d'ailleurs à Henri VII lors de leur dernière conversation l'impuissance du Staufen malgré ses moyens supérieurs à ceux du Luxembourg : *sicut factum fuit de Federico qui fuit ditior, nobilior et potentior et minores rebelles habuit et plures amicos, tamen finaliter Ecclesia ipsum destruxit* (BALUZE, t. 3, p. 560).

à l'un de ses frères. Exutoire quasi instinctif au désemparement et compensation d'une frustration immense, l'accusation d'empoisonnement que véhicule la *fama* permet de préserver le caractère triomphal de l'expédition impériale — Henri VII n'a pas été vaincu sur le champ de bataille, selon l'éthique de la chevalerie, mais tué traîtreusement — et de discréditer l'adversaire d'autant plus durement qu'il a déployé sa *nequitia*, la ruse par impuissance [71], en commettant un sacrilège inouï et scandaleux avec le soutien de la papauté.

Fruit d'une maturation de la perception de la mort impériale, la construction de la mémoire historique laisse une place considérable et donne des contours plus précis à ces enjeux politiques. Les auteurs de l'Empire ont massivement tendance à reproduire et à suivre la thèse du poison, même quand ils prétendent souhaiter recouvrir la mort scandaleuse d'Henri VII d'un voile de silence [72]. Sur 28 œuvres produites dans l'Empire (hors Italie) ou à la lisière (Tournai), seule une chronique salzbourgeoise évoque la disparition de l'empereur sans parler de poison [73] et une autre, celle de Jean de Viktring, réfute la thèse de l'empoisonnement de façon d'ailleurs curieuse, puisque, après avoir longuement présenté les circonstances du crime supposé, le chroniqueur le juge infondé sur la foi du témoignage du patriarche d'Aquilée pour qui Henri est mort de son amertume de ne pouvoir vaincre ses adversaires [74]. La chronique illustrée commandée par Baudouin de Trèves pose problème car le très succinct récit qui accompagne la miniature représentant la mort du souverain est vide d'allusion à un empoisonnement [75]. Toutefois, on peut mettre au compte du genre de l'œuvre un silence qui laisse place à d'abondantes considérations dans les *Gesta Balduini* issus du même milieu. En réalité, l'adhésion à la thèse du poison est d'autant plus marquée que les œuvres proviennent de milieux proches des Luxembourg. C'est le cas du récit *Imperator Heinricus* sans doute rédigé pour l'archevêque de Trêves ; c'est le cas des *Gesta Balduini* qui relatent sa vie ; c'est le cas de Pierre de Zittau, abbé d'un monastère proche

71. *Continuatio zwetlensis tertia, op. cit.*, p. 664 : les adversaires de l'empereur utilisent le poison *videntes (...) se videlicet viribus non posse resistere.*

72. *Cronica de gestis principum, op. cit.*, p. 76 : *Estimo tamen melius esse reticere quam de hac re aliquid scribere et decencius ad devitandum scandalum omnino silencio preterire.*

73. *Chronique des chanoines de Saint-Rutpert de Salzbourg*, Continuation, *MGH*, SS, IX, Hanovre, 1851, p. 821. Nos dépouillements n'étant pas exhaustifs, il se peut toutefois que d'autres annales aux mentions très sèches passent sous silence l'histoire du poison dans leur mention de la mort de l'empereur.

74. JEAN DE VIKTRING, *Liber certarum historiarum, op. cit.*, p. 56 : *nullatenus est credendum.* Dans une première rédaction, l'auteur suspendait son jugement devant la diversité des opinions (*sunt qui diversimode senciunt de eis subductione, quod tacendum pocius arbitror quam ponendum*, p. 26).

75. Image 35b, p. 122 de l'ouvrage cité de F. J. HEYEN. La légende dit simplement : *Obitus imperatoris h [enrici] septimi in Bonconvento die XXIIII aug. anno XIII.* L'image de l'empereur mort ne laisse pas voir d'allusion à un empoisonnement, les gestes des chevaliers massés autour de la dépouille pouvant difficilement passer pour des gestes d'accusation ; ce sont des gestes de désolation (V. KESSEL, « Il manoscritto del *Viaggio a Roma* dell'imperatore Enrico VII », in M. TOSTI-CROCE et A. DENTONI-LITTA (dir.), *Il viaggio...*, p. 21).

des rois de Bohême; c'est enfin le cas de Jacques d'Esch dont l'œuvre est explicitement dédiée à la gloire de la maison luxembourgeoise. Adhérer à la thèse du poison permet d'exalter le nouveau Charlemagne vainqueur de la Gaule, Germanie, Lombardie et Italie, *imperator invictissimus* [76] que les autres princes ne pouvaient arrêter [77] sans commettre un sacrilège effroyable [78]; cela permet de sanctifier le *virum pacis, justum, pium, sanctum et mansuetum* [79], dont la mort équivaut à un martyre. Tel l'agneau du sacrifice marchant innocemment vers sa fin [80], Henri VII, *ovis mansuetissima* [81], subit une mort assimilable sinon à la Passion, du moins au supplice d'un saint [82]. L'infamie en retombe sur ses adversaires « guelfes » [83], instruments de la Papauté [84]. Dans les années 1314-1346, alors que l'empereur Louis de Bavière lutte d'arrache-pied contre Avignon, on comprend aisément tout le parti à tirer de l'affaire de 1313 pour le souverain germanique. L'échec de son prédécesseur n'est pas venu de ses faiblesses propres ou de l'incongruité de sa politique italienne, mais d'un acte extérieur : extérieur à la morale chevaleresque, extérieur à l'univers du souverain. On peut déceler dans l'épisode tel que le voient les Germaniques une expression de l'identité du Saint-Empire [85]. Quoique de culture française, Henri VII incarne par sa loyauté et sa bravoure — il est réputé le meilleur tournoyeur de son temps — la « fleur de la race germanique » [86] au service de la paix, face à la perfide hostilité germanophobe

76. JEAN DE WINTERTHUR, *Chronica*, *op. cit.*, p. 63. On retrouve cette idée d'une invincibilité militaire appelant en quelque sorte le recours au poison dans les vers qu'insère EDMOND DE DYNTER, *Chronica*, *op. cit.*, t. 2 p. 492 : *nullo certamine victus.*

77. *Annales de Lübeck*, p. 423 : *formidantes, se posse humiliari per imperatoriam majestatem.*

78. JEAN DE WINTERTHUR, *Chronica*, *op. cit.*, p. 64 : *nephandissimum scelus*; ce vocabulaire de la majesté lésée, étudié par J. CHIFFOLEAU, « Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle », *Annales ESC*, 45/2, 1990, p. 289-324, n'a rien de spécifique : on le trouve aussi s'agissant des pontifes.

79. *Imperator Heinricus*, K.-U. JÄSCHKE, *op. cit.*, p. 128.

80. *mortem subiens velut agnus*; vers attribués aux Pisans et insérés en sa chronique par EDMOND DE DYNTER, *Chronica*, *op. cit.*, t. 2 p. 492.

81. K.-U. JÄSCHKE, *Imperator Heinricus*, *op. cit.*, p. 129.

82. *Gesta Trevirorum*, p. 230 : Henri est mort le jour de la saint Barthélemy, le plus noble de tous les apôtres selon le sang, tandis que l'empereur fut le plus noble de tous les chrétiens (*Et sic in illa infirmitate usque ad diem Augusti XXIV. laboravit, qui est dies beati Bartholomaei, omnium Apostolorum secundum sanguinem nobilissimi, ipse omnium Christianorum illius temporis nobilissimus spiritum suo, qui fecit illum, reddidit Creatori.*)

83. *Imperator Heinricus*, p. 128 : *traditor et insidiator pessimus, de genere Welphinorum.*

84. Les *Annales de Lübeck*, p. 423 indiquent clairement le rôle moteur du pape dans la lutte contre l'empereur, par roi de Naples interposé; une continuation allemande de la Martiniane jusqu'en 1331 mentionnée par K.-U. JÄSCHKE, *Imperator Heinricus*, p. 132, présente, dans la partie « Pontifes » le rôle majeur du pape dans l'affaire de 1313 : *papa instigante* ; à noter que, dans la partie « Empereurs », le même texte mentionne bizarrement un flux de ventre comme l'origine du décès.

85. M. E. FRANKE, *Kaiser Heinrich VII...*, p. 313.

86. MATHIAS VON NEUENBURG, *Cronica*, *op. cit.*, p. 93 : *flos germinis Germanorum.*

italienne [87] qui, de tout temps — voir Henri VI en 1197 [88] — a rendu si périlleux le *Römerzug* [89]. Nonobstant le soutien de certains Transalpins au monarque, une vision globalisante fait de celui-ci la victime des mauvais Italiens dont la propension à acheter des criminels [90] et à se servir du poison, y compris pour faire mourir l'armée adverse [91], est en passe de devenir un lieu commun au XIVe siècle [92] : *Hainricus imperator in terra latina toxico interiit.* écrit l'annaliste de Melk pour qui la « terre latine », de tout temps réputée insalubre [93], s'oppose sans doute à la rassurante terre germanique [94]. Le poison est toujours l'arme de l'autre, en l'occurrence du latin, italien ou « gaulois » : après Pierre de Zittau [95], Jean d'Outremeuse inculpe la royauté capétienne dans l'affaire en donnant, on l'a vu, force détails sur les transactions entre Enguerran de Marigny et Robert d'Anjou. Le terme même de « Jacobin », usité initialement pour désigner un dominicain de Paris, serait une manière de stigmatiser l'origine française du complot [96]. Le cruel sort d'Henri VII met donc en relief l'excellence de la « race » germanique face aux misérables Latins obligés de recourir, pour la vaincre, aux ruses les plus détestables et les moins chevaleresques sans lesquelles l'empereur eût imposé sa légitime domination.

Du côté des Italiens, sur 29 textes, quatre penchent pour l'empoisonnement, cinq l'envisagent sans trancher, mais treize l'ignorent, sept le nient, en se fondant sur des données médicales qui peuvent être extrêmement précises.

87. Parmi ses manifestations, la *Relatio de itinere...*, p. 506, indique qu'en janvier 1311 éclate à Milan une rebellion guelfe au cri de « Mort aux Germains ».

88. Voir par exemple JEAN DE WINTERTHUR, *Chronica*, *op. cit.*, p. 3 ou *L'estoire de Eracles empereur* dans le *Recueil des historiens des croisades; historiens occidentaux*, t. 2, Paris, 1859, p. 210.

89. Voici ce qu'écrit dès le XIe siècle THIETMAR DE MERSEBOURG, *Gesta Saxonum*, R. HOLTZMANN éd., Berlin, 1955, *MGH*, ss rr g. in us. sc., (n. s. 9), p. 401 : *aeris hujus* (de l'Italie) *et habitatorum qualitates nostris partibus non concordant. Multe enim prochdolor! insidie in Romania et Longobardia sunt. Cunctis eo advenientibus exigua caritas patet; omne, quod ibi hospites exigunt, venale est et hoc cum dolo, multique toxicato cibo pereunt.*

90. Parmi maints exemples (Gilles li Muisit, Jean de Hocsem), retenons le texte des *Annales de Lübeck*, p. 423, qui relate l'achat du meurtrier *pecunia a ghelfis corruptum*.

91. *Continuatio zwetlensis tertia*, p. 664 : *Lambardi* (sic)... *campestria suburbana, fontes et gramina toxico inficientes; quo hausto, equi et homines quamplurimi sunt mortui.* JEAN DE WINTERTHUR, p. 61 (voir n. 66). Les *Gesta Trevirorum*, p. 217, rapportent les tentatives du chancelier de Milan, proche du Guelfe Guido della Torre, pour empoisonner le vin des Allemands à Milan : *sex carras albi vini infecisset et Theutonicis causa intoxicationis ad potandum dedisset.*

92. Nous nous permettons de renvoyer à F. COLLARD, « Une arme venue d'ailleurs. Portrait de l'étranger en empoisonneur », dans *L'Étranger au Moyen Âge*, Actes du XXXe colloque de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Göttingen, juin 1999), Paris, 2000, p. 95-106.

93. Tradition remontant au moins à la mort de Charles le Chauve et très présente au XIe siècle; voir J. NELSON, « La mort de Charles le Chauve », *Médiévales*, 31 (1996), p. 53-66. Or de l'insalubrité « naturelle » de l'Italie à la toxicité de ses habitants, il n'y a qu'un pas.

94. *Annales de Melk*, *MGH*, SS, IX, Hanovre, 1851, p. 511.

95. PIERRE DE ZITTAU, p. 346 : il évoque les tractations entre Philippe le Bel et l'ennemi mortel d'Henri VII, le roi Robert.

96. K.-U. JÄSCHKE, *Imperator Heinricus...*, p. 96. Je ne suis pas si sûr que le terme soit délibérément choisi; il désigne couramment les frères prêcheurs même hors de France.

Cette distribution nettement plus nuancée que pour les sources germaniques s'explique évidemment par la présence d'Italiens favorables à Henri VII comme Jean de Bazano ou Petrus Azarius qui tiennent pour le poison [97], que la chronique de Pise n'écarte pas quant à elle [98], non plus que le citoyen de Monza, Bonincontrus Morigia, évoquant la fin de celui qu'il appelle en bon latin « gibelin » *imperator noster* [99]. Le supposé meurtre de l'empereur entre dans la logique des coups tordus du parti guelfe qui d'ailleurs n'hésite pas à nourrir sa haine antigibeline du même type d'accusation. Si Gasapino Antegnati ne touche pas un mot du venin de Buonconvento, où Henri serait mort *de quadam egritudine*, il accuse ses partisans d'avoir fait empoisonner le chef des Guelfes de Crémone Sopramonte avec quatorze de ses compagnons [100]. Cependant, il est impossible d'aligner aussi simplement gibelinisme et adhésion à la thèse du poison. Voici le cas d'Albertino Mussato. D'un gibelinisme ardent, il fournit trois raisons médicales au décès de l'empereur, sans jamais faire mention de quelque empoisonnement que ce soit [101]. Il est possible que sa vision des choses — la Fortune ballotte les hommes, comme dans une tragédie de Sénèque — le conduise à se passer d'une explication finalement triviale pour rendre compte de l'échec de l'entreprise impériale. Également du côté d'Henri VII, Jean de Cermenate souligne bien que les adversaires du souverain comptaient plus sur sa mort que sur un combat pour se soustraire à sa domination [102], mais il évoque un retournement de fortune matérialisé par une dégradation de la santé impériale pour expliquer la fin d'Henri VII [103]. Ferretus de Vicence, lui aussi plutôt favorable à l'expédition impériale, s'attarde sur la pathologie du souverain qui l'incite à récuser l'hypothèse du poison [104]. Peut-être leur « culture médicale » tire-t-elle ces auteurs et d'autres encore [105] vers

97. JEAN DE BAZANO, *Chronicon mutinense*, MURATORI éd., *RIS*, XV, Milan, 1729, col. 753 ; PETRUS AZARIUS, p. 25-26.

98. *Chronica di Pisa*, col. 986.

99. BONINCONTRUS MORIGIA, *Chronicon Modoetiense*, MURATORI éd., *RIS*, XII, Milan, 1728, col. 1110.

100. GASAPINO ANTEGNATI, *Note cronistiche*, G. ZANELLA éd., Crémone, 1991, p. 102 et p. 94.

101. ALBERTINO MUSSATO, *De gestis Henrici VII. Caesaris*, ou *Historia augusta*, MURATORI éd., *RIS*, X, Milan, 1727, col. 568 : *Triplex illi interitus causa deprehensa est, una in nate sub genu lethalis ulceris, quod physici anthras vocant, altera scissae ab stranguria vesicae quo morbo assidue laborabat; tertia pleuresi quam misso jam spiritu vomuisse constitit.*

102. JEAN DE CERMENATE, *Historia de situ*, *op. cit.*, p. 110, à propos d'une alerte survenue en octobre 1312, il écrit : *...fortuna in prosperis saepe minax mutati vultus signum dedit, subita corporis infirmitate imperatorem visitans... Verum fortuna ipsa... ecce dum sperare facit Guelphos plus in morte principis quam in pugna.*

103. *Id.*, p. 133.

104. FERRETUS VICENTINUS, *Historia de situ*, *op. cit.*, col. 1115 et sq.

105. Voir la chronique d'Asti, très favorable à l'empereur, dont elle rapporte pourtant la mort à la fièvre et aux douleurs du champ de bataille (*Chronicon astense*, MURATORI éd., *RIS*, XI, Milan, 1727, col. 239). RICCOBALDO DE FERRARE, *Compendium historiae romanae*, A. T. HANKEY éd., Rome, 2 vol., 1984, lui aussi adepte de la cause impériale (il voit en Henri un autre Théodose) tait pareillement la thèse du poison, au profit de curieuses observations médicales imputant la fin de l'empereur à l'épanchement d'humeurs retenues en lui à cause de la continence sexuelle imposée

des explications « naturelles » qui ne retirent rien aux vices des ennemis du monarque. Simplement, l'allégation d'empoisonnement n'entre pas dans l'argumentaire de leur dénonciation. Sa réfutation ne prend pas systématiquement un sens politique : les chroniqueurs dominicains qui la rejettent veillent essentiellement à blanchir leur ordre [106]. Mais la majeure partie des auteurs italiens hostiles à la politique impériale attribuent évidemment à la seule malveillance de l'adversaire les accusations d'empoisonnement et affirment l'origine naturelle du décès [107], quand ils n'ignorent pas, tel Villani, l'éventualité même d'un empoisonnement [108]. Attribuer le trépas de l'empereur à sa seule faiblesse, c'est aussi suggérer la vanité de son entreprise dont l'issue naturelle traduit en quelque sorte l'impossibilité, voire sanctionne l'illégitimité.

Regardant les choses plus à distance, les chroniqueurs français ont une position partagée (trois pour, trois contre, trois hésitants, un silencieux). Jean de Saint-Victor déplore la vaine allégation d'empoison-nement [109], Geoffroi de Paris est sceptique [110] mais la *Chronographia regum Francorum* la valide [111]. Sans doute les implications politiques de la mort d'Henri VII sont-elles d'un

au souverain par son veuvage et de la scrupuleuse chasteté observée depuis par lui, t. 2, p. 769 : *morbus eius invalescebat in altero crurium, congestis ibi morbidis humoribus ex causa continentie a consuetudine coytus. Dicitur ei persuasum esse a medicis ut amplexu mulieris uteretur in morbi remedium — iam dudum uxor eius fato conceserat apud Ianuam — at ille dixisse dicitur : « absit ut contra Dey mandatum causa huius vite quicquam comitam ».*

106. La chronique parmesane déjà citée des années 1320 attribue l'accusation portée contre Bernard de Montepulciano à un médecin furieux d'avoir été démenti dans son diagnostic, désapprouvé par Bartolomeo de Varignana, par la mort d'Henri VII; une histoire abrégée des frères prêcheurs datant de l'année 1367 et provenant de Sainte Sabine à Rome impute l'accusation à un frère cistercien qui visait la place de confesseur occupée par le dominicain. Voir *Gesta Trevirorum*, p. 9 des *Additamenta* du second volume (*Quidam autem monachus Johannes nomine ordinis Cisterciensis, qui erat capellanus imperatoris, sperans effici confessor ejus propter discessum cancellanii, et episcopi Botontini, qui imperatorem aliquando in confessione audiebant, et videns Johannes quod frater Bernardus de Monte-Politiano ordinis Praedicatorum effectus esset ejus confessor, invidia motus ipsum fratrem Bernardum infamavit quod imperatorem in hostia consecrata veneno extinxisset*).

107. Ainsi PTOLÉMÉE DE LUCQUES, *Historia ecclesiastica*, MURATORI éd., *RIS*, XI, Milan, 1726, col.1240 : *imperator in comitatu senensi existens apud Bonconventum et quasi languens infirmabatur, et moritur et, ut dicitur, multum devote ; delatumque est corpus ejus Pisas. Moritur autem XXIIII die augusti morte vero naturali, quicquid aliqui malivoli dicant* (une autre version donne *quanquam aliqui malivoli dixerint quod fuerat datum sibi venenum in Eucharistia*). *Infirmitas autem sua incepit ab apostemate in coxa, et inde venit ad febrem ; de qua decima die moritur, sicut a fidedignis accepi qui fuerunt presentes.*

108. GIOVANNI VILLANI, *Nuova cronica*, G. PORTA éd., Parme, 1991, t. 2, p. 256 ; le chroniqueur florentin indique pourtant que c'est la mort d'Henri VII qui sauva de la défaite le roi de Naples.

109. JEAN DE SAINT-VICTOR, *Prima vita Clementis V, op. cit.*, p. 22 : *Et quia veniendo ad capellam laboraverat ultra vires, apostema quod latebat in corpore ex inordinatis armorum laboribus generatum ipsum in brevi tempore suffocavit. Multi tamen dixerunt quod confessor suus de ordine Praedicatorum ei potum in calice ministravit venenatum.*

110. GEOFFROI DE PARIS, *Chronique rimée, op. cit.*, p. 140-141 : « Se voir fu, ce fu cas vilain ; Je ne sai se de voir pot estre ».

111. *Chronographia regum Francorum, op. cit.*, p. 197.

poids plus léger, encore que non négligeable. Quand elle le retient [112], l'historiographie dionysienne mentionne l'empoisonnement mais préfère le mettre au compte des Florentins plutôt que du capétien Robert d'Anjou. Il ne fait guère de doute que cette position a pour but de ménager la parfaite innocence de la monarchie française. Enfin, comme chez les Italiens, l'appartenance à l'ordre des Prêcheurs rend sceptique voire hostile à la thèse de l'empoisonnement. Bernard Gui se tait alors même qu'il mentionne la descente en Italie [113]. Globalement, à cause de la proximité dynastique entre Capétiens et Angevins et de la convergence entre Paris et Avignon, l'historiographie français a plutôt tendance à invalider l'empoisonnement de 1313.

Au total, la relation du décès d'Henri VII dégage certes un clivage politique qui lie gibelinisme, allégation d'empoisonnement et d'une certaine façon italophobie d'un côté, guelfisme et mort naturelle de l'autre. En rendant la seule nature responsable de la fin du souverain, la seconde tendance ne dépolitise pas l'événement, bien au contraire. Elle suggère que la nature des choses était incompatible avec l'entreprise impériale. Cependant, cette ligne de fracture est quelque peu brouillée par ces Italiens partisans de l'empereur mais plus que réservés sur la thèse de l'empoisonnement. À bien y regarder, au-delà d'un souci d'exactitude pathologique sans doute significatif d'une culture médicale meilleure qu'au nord des Alpes — il n'est qu'à voir l'origine essentiellement italienne des traités médicaux du temps —, leurs réserves traduisent une certaine lucidité : plutôt que de se voiler la face en invoquant le poison de l'ennemi, ils considèrent le trépas du monarque comme le signe regrettable de l'impossibilité d'une restauration du pouvoir impérial. Les forces corporelles qui trahissent le souverain font pendant aux forces d'action insuffisantes dont il dispose.

Au-delà de l'aspect politique apparaît enfin une dimension idéologique plus générale : celle de la finitude de tout pouvoir terrestre, fût-il le plus grand. Exposé à la cruauté imprévisible d'un serviteur, selon le schéma scripturaire rappelé par Jean de Winterthur [114], Henri VII illustre la précarité de la puissance terrestre. Il rappelle la figure d'Alexandre, héros mythique de la littéra-

112. Ajoutons à la *Chronographia* GUILLAUME DE NANGIS, *Chronique latine de 1113 à 1300*, et continuation, H. GÉRAUD éd., Paris, 2 vol., 1843, t. 1 p. 398 : *Tandem vero applicans Bauconventum, post peractas multas et insignes victorias, morbo pariter et febre correptus, vel, ut dicebant aliqui, Eucharistiam sumendo de manu sacerdotis et proprii confessoris de ordine fratrum Praedicatorum existentis, corrupti pecunia per regem Robertum vel, ut verius creditur, per Florentinos sibi adversarios, veneno potionatus, diem vitae clausit extremum*. Les *Grandes chroniques de France* sont très sceptiques sur la vraisemblance technique et physiologique de l'empoisonnement : J. VIARD éd., t. 8, 1934, 291-292 : « Fu empoisonné d'un Jacobin qui li donna à boire selon ce que aucuns veullent dire et bien dient, (...) Et bien sachent touz que c'estoit le prince du monde que Jacobins amoient plus, et pour ce samble-t-il bien que son confesseur ne peust avoir tant de loysir qu'il meist poisons en son vin, que l'en ne s'en apperceust. »

113. BERNARD GUI, *Flores chronicarum*, *RHGF*, XXI, p. 720.

114. JEAN DE WINTERTHUR, *Chronica*, *op. cit.*, p. 64 : il intègre ces passages de l'Écriture dans sa déploration, *Inimici hominis domestici ejus* (Mt. 10,36) et *In omni fratre tuo non habeto fiduciam* (Jer. 9,4).

ture chevaleresque du temps, brisé dans sa gloire par le poison d'Antipater [115]. Comme ce modèle de chevalier dont les *Vœux de l'Épervier* s'inspirent largement pour raconter l'épopée de l'empereur [116], le vaillant souverain germanique a eu son essor brutalement coupé et son œuvre a été anéantie par un poison imparable : *Car en une heure a tout desfait / Ce qu'en V anz il avoit fait / Quand il perdi royaume et Empire* [117]. C'est cette leçon ressassée à longueur de sermons et de chroniques que retiennent Geoffroi de Paris et encore Chastellain 150 ans plus tard [118]. Le poison s'est fait l'outil de la Fortune instable qui retourne brusquement la prospérité en son contraire [119]. Du plan politique, le destin tragique de l'empereur s'élève donc à l'*exemplum*, mais un *exemplum* qui repose sur la vieille image de l'empereur comme détenteur du pouvoir maximal. L'invocation du poison, qui laisse intactes la puissance militaire et l'autorité du souverain, et qui l'élève aux côtés au plus grand conquérant, épouse assurément une idéologie favorable à Henri VII. Le monarque peut finalement apparaître comme rehaussé en son prestige par son prétendu empoisonnement, bien plus riche de sens que la banale maladie à laquelle il succomba.

115. ALEXANDRE DE PARIS, *Le Roman d'Alexandre*, tr. L. HARF-LANCNER, Paris, 1994. Notons toutefois que *Renart le Contrefait*, G. RAYNAUD et H. LEMAÎTRE éd., Paris, 2 vol., 1914, t. 1 p. 173 et sq. puis p. 290, qui mentionne la mort d'Henri VII et consacre un long passage à celle du roi de Macédoine, ne fait pas le rapprochement.

116. Voir R. BLUMENFELD-KOSINSKI, « Historiography and Matière antique : The Emperor Henry VII as New Alexander in the Fourteenth-Century *Vœux de l'Épervier* », *Medievalia et Humanistica*, 14 (1986), p. 17-35. Les derniers vers du poème font explicitement le parallèle entre Henri et Alexandre : v. 559-560 : « Avez heus mis a mort le muedre emperour / Que fut pués Alixandre le lairge donneour ». L'auteur de l'article donne une série d'autres indices très convaincants à propos de ce rapprochement sous-jacent dans les *Vœux du paon*.

117. GEOFFROI DE PARIS, *Chronique rimée*, *op. cit.*, p. 140-141, v. 5239 et sq.

118. Il utilise l'exemple d'Henri VII, avec ceux de Charles le Bon et de Richard II, pour démontrer que Dieu fait vivre et mourir qui il veut et quand il veut (p. 26).

119. *Gesta Trevirorum*, p. 231 : *prospera in contrarium mutantur.*

Franck COLLARD, Université de Reims Champagne-Ardenne, Département d'Histoire, UFR de Lettres et Sciences Humaines, 57 rue Pierre Taittinger, F-51096 Reims Cedex

L'empereur et le poison : de la rumeur au mythe. À propos du prétendu empoisonnement d'Henri VII en 1313

Attribuée selon toute probabilité à la maladie par les historiens modernes, la mort de l'empereur germanique Henri VII, survenue le 24 août 1313 dans les environs de Sienne alors qu'il menait une campagne militaire destinée à restaurer l'autorité impériale en Italie du Nord, souleva une grande émotion sur le moment et déclencha une controverse qui ne devait pas s'éteindre avant des années. Cet article se propose de prendre la mesure de la thèse du poison et d'en comprendre les implications, à partir de l'exploration des principales sources narratives et administratives disponibles. Il vise à démontrer que l'invocation rien moins qu'anecdotique du poison, toute fantaisiste qu'elle fut, mit en jeu des motivations politiques et idéologiques : jeter le discrédit sur les adversaires anti-chevaleresques de la grandeur impériale et élever la figure d'Henri VII au rang d'un autre conquérant foudroyé par le poison : Alexandre le Grand.

Poison – Henri VII – Guelfes – Gibelins – Historiographie – Dominicains

The Emperor and the Poison : From Rumor to Myth. On the Alleged Poisoning of Henry VII in 1313

Attributed with near certainty to disease by modern historiography, the death of the Germanic emperor Henry VII on August 24, 1313, which occurred in the vicinity of Siena while he was leading a military campaign designed to restore imperial power in Northern Italy, roused great emotion at the time and kindled a lively controversy which lasted for many years to come. This article proposes to evaluate the importance of the poisoning thesis and comprehend its implications by an exploration of the available narrative, literary, and administrative sources. It intends to demonstrate that the invocation of poisoning, more than just anecdotal or fanciful, was in fact motivated by political and ideological factors aiming at the same time to disqualify the anti-chivalrous adversaries of imperial grandeur and to elevate the figure of Henry VII to the eminence of that of another conqueror destroyed by poison : Alexander the Great.

Poison – Henry VII – Guelphs – Ghibellines – historiography – Dominicans

Médiévales 41, automne 2001, p. 133-148

Daisy DELOGU

ARMES, AMOURS, ÉCRITURE. FIGURES DE L'ÉCRIVAIN DANS LE *MÉLIADOR* DE JEAN FROISSART *

Depuis la redécouverte [1] du manuscrit de *Méliador* en 1893, ce roman arthurien de Jean Froissart (v. 1337-après 1404) a eu bien du mal à surmonter les préjugés de la critique, qui l'a trouvé trop long, répétitif et ennuyeux, n'ayant pour but que d'idéaliser le même monde chevaleresque que Froissart décrivait dans ses *Chroniques*, et de mettre en valeur les poésies de Wenceslas de Brabant († 1383), mécène de Froissart [2], qui sont enchâssées dans le récit [3]. Peter Dembowski a commencé à réhabiliter le roman en 1983 avec la publication de *Jean Froissart and His Méliador, context, craft, and sense* [4], et plus récemment ce texte curieux a commencé à recevoir de la critique l'attention qu'il mérite. Néanmoins, on continue à trop insister sur l'hétérogénéité de

* Je profite de l'occasion qui m'est offerte ici pour remercier le Professeur Jacqueline Cerquiglini-Toulet pour l'aide très précieuse qu'elle a apportée à l'élaboration du présent article.

1. Voir l'introduction au texte d'Auguste Longnon : « Indiqué dans les catalogues manuscrits de cet important dépôt sous le titre inexact de *Roman de Camel et d'Hermondine*, il demeura en quelque sorte perdu jusqu'au mois d'octobre 1893 » (« Introduction », *Méliador*, A. LONGNON éd., Paris, Firmin Didot, 3 vol., 1894-1899, vol. 1, p. XLV-XLVI).

2. Sur Wenceslas de Bohême, comte de Luxembourg puis duc de Brabant, voir G. HASENOHR, M. ZINK éd., *Dictionnaire des lettres françaises, Le Moyen Âge*, Paris, Fayard, rééd. 1992, *s. v.*, p. 1502.

3. Voir « Le Dit du Florin » dans JEAN FROISSART, *Dits et Débats*, A. FOURRIER éd., Genève, Droz, 1979, v. 291-307.

4. Quelques travaux sur *Méliador* ont précédé ce texte, tels l'article de J. CERQUIGLINI-TOULET, « Pour une typologie de l'insertion », *Perspectives Médiévales*, 3, 1977, p. 9-13 ; celui de J. LODS, « Les Poésies de Wenceslas et le *Méliador* de Froissart », dans *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Charles Foulon*, t. I, 1980, p. 205-216 ; et celui de N. WILKINS, « A Pattern of Patronage : Machaut, Froissart and the Houses of Luxembourg and Bohemia in the Fourteenth Century », *French Studies*, 37, juillet 1983, p. 257-281. L'œuvre de P. Dembowski est la première monographie consacrée au roman de Froissart.

l'œuvre de Froissart et à négliger les liens profonds qui unissent *Méliador*, ses *Chroniques* et sa production poétique [5]. En outre, la critique a tendance à traiter séparément les poèmes de Wenceslas et le récit de *Méliador* : les études consacrées aux insertions lyriques se sont concentrées, pour la plupart, sur les diverses fonctions des pièces insérées ou sur les aspects techniques de l'insertion [6], tandis que les études qui traitent du récit ont souvent négligé la composante lyrique. Ce manque relatif d'intérêt pour les poèmes relève peut-être du mépris pour les talents littéraires de Wenceslas, mais cette manière d'étudier le roman a nui au développement d'une vision cohérente du texte. Dans le présent travail nous espérons montrer que ce sont justement les insertions lyriques, et en particulier les circonstances qui président à la mise en scène des poèmes, qui font ressortir les façons dont *Méliador* se relie aux autres œuvres de Froissart et qui font voir la main de l'auteur. Nous examinerons d'abord les liens entre les chevaliers, qui sont les énonciateurs principaux des poèmes [7] et leurs écuyers. Ensuite, nous parlerons de la figure du narrateur et des rapports qu'il entretient avec l'histoire qu'il raconte ainsi qu'avec les poèmes qu'il annonce.

Le rôle de l'écuyer dans la création poétique

Le roman de *Méliador*, qui comprend plus de 30 000 vers, se déroule en Écosse, en Angleterre et en Irlande, et raconte les aventures des chevaliers qui précèdent l'ère arthurienne. Il s'agit d'une quête pour la main d'Hermondine, fille et héritière du roi d'Écosse. Importunée par plusieurs prétendants, dont un la menace de lui faire la guerre, Hermondine déclare qu'elle n'épousera que le chevalier qui, après cinq ans d'épreuves, sera déclaré le plus vaillant devant la cour du roi Artus. Pendant ces cinq ans les chevaliers doivent garder l'anonymat et rester solitaires. Le récit suit les aventures amoureuses et chevaleresques entrelacées des divers chevaliers, dont les principaux sont Méliador, fils du duc de Cornouailles, Agamanor, un chevalier normand, et Sagremor, fils du roi d'Irlande. Il se termine avec une série de mariages, celui du vainqueur, Méliador,

5. *Froissart Across the Genres*, D. MADDOX et S. STURM-MADDOX éd., Florida, University Press of Florida, 1998, est le fruit d'un colloque dédié à l'écrivain qui a eu lieu à Amherst College en 1995. Cette publication met en évidence un nouvel intérêt pour toutes les œuvres de Froissart, et en particulier les liens qui existent entre elles.

6. Voir par exemple D. KELLY, *Medieval Imagination*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1978, où sont examinés les divers rôles que jouent les pièces lyriques dans *Méliador*, ou les travaux de J. Cerquiglini-Toulet, qui étudie *Méliador* dans le cadre d'un thème beaucoup plus vaste, celui de l'insertion lyrique au XIVe siècle. Voir en particulier CERQUIGLINI-TOULET, « Fullness and Emptiness : Shortages and Storehouses of Lyric Treasure in the Fourteenth and Fifteenth Centuries », trad. C. Cano, dans D. POIRION et N. FREEMAN REGALADO éd., *Contexts : Style and Values in Medieval Art and Literature*, New Haven, Yale University Press, 1991, p. 224-239, « Pour une typologie de l'insertion », *loc. cit.*, 1977, p. 9-13, « Écrire le temps : le lyrisme de la durée aux XIVe et XVe siècles » dans Y. BELLENGER éd., *Le Temps et la durée dans la littérature au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Nizet, 1986, p. 103-114.

7. 44 des 79 poèmes insérés dans le roman sont énoncés par un chevalier.

avec Hermondine, et ceux des autres principaux chevaliers avec des femmes dignes d'eux. En outre, dans sa deuxième version, amplifiée, achevée après la mort de Wenceslas de Brabant, le roman incorpore l'œuvre poétique du duc — 52 rondeaux, 11 ballades et 16 virelais [8]. Ces poèmes sont insérés comme s'ils étaient suscités par les expériences amoureuses des personnages et forment une partie entière du roman.

Les chevaliers partis en quête ne sont pas totalement seuls ; chacun chevauche avec son écuyer fidèle — Méliador avec Lansonnet, Agamanor avec Berthoulet. De temps à autre les chevaliers quittent leur écuyer, par exemple quand Méliador pénètre dans le château d'Hermondine déguisé en marchand de bijoux, mais la plupart du temps les écuyers les accompagnent, même si leur présence n'est pas toujours mentionnée. Malgré leur subordination apparente, les écuyers remplissent plusieurs fonctions importantes, surtout en ce qui concerne la création poétique, où ils assurent une position d'autorité vis-à-vis des chevaliers-poètes et, partant, vis-à-vis de Wenceslas de Brabant lui-même.

Tout d'abord, l'écuyer joue le rôle d'un interlocuteur, d'un auditeur attentif à l'expression poétique du chevalier, et partage la joie qu'apporte la production poétique de son maître. C'est pourquoi « fu Lansonnès resjoïs / Quant il a si doulz mos oÿs, / En chevaucant, canter son mestre » (3 618-20) [9], et « Tous en fu en coer resjoÿs / Lansonnès, quant il a oÿs / Ces doulz mos chanter a son mestre » (14 809-11). En outre, la présence et l'appréciation de l'écuyer augmentent le plaisir que prend le chevalier à sa propre production poétique ; ainsi Agamanor désire chanter son virelai à Berthoulet « pour nous miex resjoïr » (4 683). Le lyrisme des chevaliers chevauchant n'est pas celui de la solitude, mais représente un lyrisme collectif, bien que cette collectivité soit réduite.

Les écuyers se posent également en juges, en apportant des commentaires critiques aux poèmes de leur maître. Après avoir écouté une ballade de Méliador, « Lansonnès, qui bien l'entent, / Li loe et dist qu'elle est bien faite » (12 580-81). La réaction de Lansonnet va au-delà de la simple admiration ; le verbe « entendre » implique de la part de l'écuyer une certaine connaissance en matière poétique et indique qu'il est en mesure d'évaluer la ballade de Méliador d'un point de vue technique. Et plus loin :

> « Par ma foy, » ce dist Lansonnès,
> « Moult bien me plaist li rondelés,
> Car il est de bon sentement,
> Et assés amoureusement
> L'avés fait selonc vo matere. (17 805-09)

8. Voir G. Hasenohr, M. Zink éd., *Dictionnaire des lettres françaises, Le Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 1502.

9. Toutes les citations du roman viennent de Jean Froissart, *Méliador*, éd. Longnon, citée note 1.

Le jugement de l'écuyer n'est pas de simple flatterie. Il exprime son appréciation, mais d'une manière qui souligne la qualité du poème (car « li rondelés » est le sujet grammatical) plutôt que l'activité poétique de Méliador. De plus, cette remarque est suivie d'un jugement critique : « Il est de bon sentement ». Là encore, Lansonnet parle du poème et non pas de Méliador. Ce n'est qu'à la fin que Lansonnet parle de Méliador, pour approuver la manière dont il a travaillé. La séparation entre le discours du rondeau et celui de l'entreprise poétique de Méliador permet à Lansonnet de porter sur le poème un jugement objectif qui n'est pas influencé par le fait que Méliador soit son maître. Il est à noter que dans ces deux exemples Méliador revient du château d'Hermondine, où il a composé les poèmes qu'il récite ensuite à Lansonnet; c'est comme si le poème composé à distance, hors de la présence de l'écuyer, avait besoin d'être soumis à son jugement, écouté et approuvé. En fait, Lansonnet lui-même revendique le rôle de juge, car quand il apprend que Méliador a composé un rondeau, « Dist cilz : "Il le nous fault savoir. / Si en dirai ce qu'en samblance / M'en venra et sans detriance" » (17 791-93). L'autorité de Lansonnet est acceptée par Méliador, qui lui récite tout de suite le rondeau.

Les écuyers ne jouent pas seulement le rôle passif qui consisterait à écouter et à réagir, mais règlent également la création poétique des chevaliers. C'est souvent l'écuyer qui encourage le chevalier à chanter quand celui-ci n'est pas sûr que le moment soit convenable. Nous voyons par exemple que

> Melyador adont demande
> A Lansonnet s'il cantera,
> Et que trop grant desir en a,
> Pour l'amour la belle Hermondine
> Que ses coers dou tout imagine (4 119-23)

Malgré son propre désir de chanter, Méliador cherche l'approbation de son écuyer avant de commencer son virelai. Lansonnet répond à Méliador avec une affirmation qui est valable dans tous les cas semblables :

> Melyador, oïl, quoi dont !
> Ou cas que plaisance y avés
> Et que bien faire le savés,
> Cantés, je vous pri, hautement (4 125-28)

Une scène comparable se déroule entre Agamanor et Berthoulet. Agamanor

> ...dist ensi en chevaucant
> A son escuier Bertoulet :
> « Compains, bonne amour me tramet
> Un souvenir qui voelt que face
> Aucun biau motet sus la place,
> Pour l'amour de la bien amée,
> Qui est Phenonée clamée.
> L'oserai jou dire ne faire ? » (13 826-33)

Les deux chevaliers sont inspirés par l'amour de leur dame, et chacun éprouve le désir de chanter, mais ce désir ne suffit pas ; les chevaliers cherchent d'abord la confirmation que le moment est juste pour le faire. La réponse de Berthoulet reprend le même vocabulaire que celle de Lansonnet, et exprime explicitement ce que Lansonnet ne fait que suggérer à travers son apparente surprise à la question de Méliador. Berthoulet dit :

Sire, oïl voir, se vous faisiés
Le contraire, trop mal feriés,
Puis que la plaisance y avés,
Et que de certain vous savés
Ou bien le poés emploiier. (13 837-41)

Quand les deux conditions préalables de « plaisance » et savoir (« que bien faire le savés » / « que de certain vous savés ») sont remplies, non seulement le chevalier *peut* chanter, mais il *doit* chanter, sinon, il ferait « trop mal ».

Les écuyers vont même plus loin et, parfois, incitent leur chevalier à chanter. Berthoulet fait remarquer à Agamanor : « Biau sire, / Grant temps a ne vous oÿ dire / Motet, cançon ne virelay. » (4 673-75). Le vocabulaire technique de Berthoulet montre son savoir en matière poétique. Agamanor répond tout de suite avec un virelai, et Berthoulet « moult le loa » (4 715). De même, quand Méliador revient de sa rencontre nocturne avec Hermondine, Lansonnet lui demande si « considerant la valour / d'Ermondine et son gent maintien, / [il avait] fait aucune cose de bien, / Rondelet, balade ou cançon » (17 779-82). Comme Berthoulet, Lansonnet manipule aisément le vocabulaire des genres poétiques. La création poétique est ici l'équivalent de « cose de bien » et constitue le dénouement attendu d'un tête à tête avec la dame aimée. En effet, Méliador a composé un rondeau, qu'il récite à Lansonnet. Après avoir fait son commentaire sur le rondeau, Lansonnet déclare qu'« Or le couvient, c'est cose clere, / Mettre en chant sans nul remanoir » (17 810-11). Il indique la prochaine étape que Méliador doit suivre pour parfaire sa création. Cette fois en revanche, Méliador, qui n'a pas dormi de la nuit, reconnaît que Lansonnet a raison en matière artistique, mais n'accepte pas son conseil : « Tu dis voir, / Mais ce ne sera pas meshui, / Car droitement tous pesans sui. / Il me couvient aler dormir » (17 812-15). Méliador reprend le « couvient » de Lansonnet, mais pour réorienter la suite des événements. Cet échange nous rappelle que l'autorité de Lansonnet s'étend seulement au domaine de la poésie, tandis que dans l'ensemble de leurs rapports, Méliador reste le maître. En outre, cette scène met en lumière un parallélisme entre la relation que l'écuyer entretient avec son maître et celle que Froissart, poète professionnel, entretient avec Wenceslas de Brabant, le poète-chevalier mécène de l'écrivain.

L'écuyer — c'est sa dernière fonction — sert aussi de conseiller en matière de théorie poétique. Tout au début de sa quête, Méliador est poussé par « Souvenirs d'amours » (3 603) [10] à chanter un rondeau, et il semble ensuite

10. On objectera peut-être que Méliador n'a pas encore vu Hermondine, et donc n'a pas de souvenirs d'elle. À ce propos, voir l'article de J. CERQUIGLINI-TOULET, « Écrire le temps », *loc. cit.*, où elle précise qu'au Moyen Âge le mot « souvenir » n'était pas forcément lié au passé ou à la mémoire, mais qu'il pouvait également relever de l'imagination.

étonné par ses propres pouvoirs créateurs. Il réclame alors l'aide de Lansonnet :

- « Je te pri que tu me conseilles,
Compains », dist lors Melyador.
« Point n'ai veü, tu scés, encor
Ceste pour qui je suis en cace,
Et si voet Amours que jou face
Cançons, rondiaus et virelais.
Dont vient li sentemens si frais ? » (3 625-31)

Suit une explication de ce qu'est le *sentement*, « indispensable comme condition de la création » [11]. Curieusement, la réponse de Lansonnet ne porte pas sur la poésie, mais sur la prouesse chevaleresque :

Vos coers entierement s'encline
Au penser a ceste Hermondine,
Qui est dame de grant arroy,
Fille de roÿne et de roy ;
Siques com plus y penserés,
Plus liés et plus gais en serés,
Plus chevalereus et plus fiers
Contre tous aultres chevaliers (3 634-41)

Le glissement qu'effectue Lansonnet montre l'origine commune de la prouesse et de la poésie : la pensée amoureuse. Cette association, cette équivalence presque, entre l'amour, la chevalerie et la création poétique, est au cœur même de *Méliador* [12]. Si Méliador est le meilleur chevalier et le meilleur amant, celui qui gagnera et la quête et le cœur d'Hermondine, il est également le meilleur poète. Énonciateur de 23 des 79 poèmes insérés dans le roman, Méliador est la figure par excellence du poète et, de ce fait, il représente la figure de Wenceslas de Brabant. Ce parallèle entre Wenceslas et Méliador met en valeur le mécène de Froissart, et le flatte d'une manière plus subtile et plus ingénieuse que ne le font les commentaires élogieux qu'accompagnent les poèmes et qu'a souvent remarqués la critique. En outre, l'association entre Méliador et Wenceslas nous permet de voir dans les écuyers — auditeurs, critiques, experts en poésie — les divers aspects de la figure de Froissart, et d'apercevoir dans les rapports des chevaliers à leur écuyer une mise en abyme des rapports entre Wenceslas et Froissart.

La collaboration entre chevalier et écuyer devient encore plus explicite dans une scène qui ne concerne ni Lansonnet ni Berthoulet, mais qui introduit un écuyer anonyme et un chevalier secondaire, Tangis, dans l'intrigue de *Méliador*. La mise en scène du virelai chanté par Tangis et son écuyer est parmi les plus

11. J. CERQUIGLINI-TOULET, « *Un engin si soutil* » : *Guillaume de Machaut et l'écriture au* XIV*e* *siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1985, p. 52.

12. J. Cerquiglini-Toulet remarque que Machaut, dans son *Remede de Fortune*, « fait entrer dans le couple canonique de définition du chevalier : *Armes et Amours* un troisième terme qui ne lui apparaît plus comme un tiers exclu : les lettres » (*ibid.*, p. 124).

compliquées et les plus détaillées de *Méliador.* Tangis, blessé, ne peut pas se rendre au tournoi devant Signandon, et reste deux mois au Brun Manoir. Pendant son séjour, il est servi par une chambrière qui commence toutes ses phrases avec les mots « sans doute ». Il prend en affection la chambrière et sa manière de parler, et décide de composer un virelai dont tous les vers commencent avec ces deux mots. « Quant il l'eut fait, bien li plaisi / Tant que ses vallès l'escrisi / Et se li aida a chanter » (18 072-74). L'écuyer remplit une fonction traditionnellement dévolue au clerc, la consignation par écrit, et le verbe « aider » souligne son rôle de collaborateur dans le travail littéraire de son maître. Comme Nigel Wilkins l'a remarqué, « [i]l est difficile de résister à l'impression que, dans sa description de la composition d'un virelai par Tangis de Sormale *ensemble avec* son « vallès », Froissart nous révèle les méthodes employées par lui-même et par Wenceslas » [13]. Je pense qu'on peut pousser cette observation encore plus loin, et voir dans *tous* les écuyers la figure de Froissart, et dans les relations qu'entretiennent chevalier et écuyer autour de la création poétique, une représentation de la collaboration réelle entre Wenceslas et Froissart.

Les clercs et les chevaliers

Froissart a mis en scène ailleurs, et de façon plus explicite, les rapports qui existent entre lui-même et Wenceslas ; la *Prison Amoureuse* est l'histoire d'une collaboration littéraire. Mais, à la différence de la *Prison*, où il y a une identification entre le *je* du narrateur et le *je* du personnage / collaborateur, le narrateur de *Méliador* ne s'identifie pas aux écuyers. La représentation de la collaboration littéraire n'est pas réalisée à travers l'identification des personnes réelles aux personnages du roman, mais à travers un parallélisme : c'est la ressemblance entre les activités des écuyers vis-à-vis des chevaliers et l'activité de Froissart vis-à-vis de Wenceslas qui nous permet de voir dans les écuyers une figure de l'écrivain professionnel.

La similarité entre Froissart et les personnages des clercs-écrivains qu'il dépeint dans la *Prison* et ses autres *Dits* contribue à l'impression que ces textes sont (ou ont des aspects) autobiographiques. C'est en partie la disjonction entre narrateur et personnages dans *Méliador,* ainsi que la distance sociale entre Froissart (clerc [14] et écrivain professionnel) et les écuyers, qui ont obscurci les aspects auto-référentiels du roman, et ont poussé la critique à considérer ce

13. Le texte original donne : « [i]t is hard to resist the feeling that, in his description of the composition of a virelai *together* by Tangis de Sormale and his "vallès", Froissart is showing us the methods employed by himself and Wenceslas ». « A Pattern of Patronage : Machaut, Froissart and the Houses of Luxembourg and Bohemia in the Fourteenth Century », *loc. cit.,* p. 272. C'est nous qui traduisons ; c'est l'auteur qui souligne.

14. Il n'est pas dans notre intention de suggérer ici que les clercs étaient forcément des religieux, mais simplement qu'ils appartenaient à une catégorie sociale bien distincte de celle des chevaliers.

livre comme l'œuvre la moins autobiographique de Froissart [15]. Il est à souligner que la figure de l'écrivain professionnel dans *Méliador* n'est pas un clerc mais un noble. Les écuyers appartiennent à la même classe sociale que les chevaliers, bien qu'ils leur soient subordonnés. Ainsi le choix de l'écuyer comme figure de l'écrivain professionnel permet à Froissart (à travers l'écuyer, projection de lui-même) de participer pleinement à la vie de cour que l'écrivain admirait tant, et aussi de jouer avec la distinction clerc-chevalier. Le clerc de la *Prison* brouille lui aussi la division clerc-chevalier, mais il s'agit là d'un clerc qui revêt certains aspects d'un chevalier (il est amoureux, il participe aux passe-temps courtois d'un groupe de dames), tandis que, dans *Méliador*, il s'agit d'un écuyer qui possède toutes les connaissances et l'autorité d'un clerc-écrivain [16]. En fait, *Méliador* ne contient pas de personnage de clerc; toute l'activité littéraire se déroule parmi les nobles. Ce sont eux qui composent, écoutent, s'envoient et chantent les poèmes de Wenceslas, lui-même chevalier-poète (médiocre, peut-être, mais néanmoins poète). Avant de conclure que l'absence des clercs-écrivains met en question l'utilité des clercs dans la vie littéraire et représente l'usurpation du rôle du clerc-écrivain par le chevalier-poète, il faut noter que si Froissart se met en scène dans la figure de l'écuyer, il va même plus loin, car il se met en scène doublement; *Méliador* compte aussi un narrateur qui constitue une deuxième, et peut-être plus familière, figure de Froissart dans le texte.

Le narrateur comme deuxième figure de l'auteur

Le narrateur de *Méliador*, figure ambiguë, est présent dès le début du texte. Ce narrateur sait tout (ou presque — il a parfois des lacunes de mémoire); il n'est certes pas un des personnages principaux du roman, mais il apparaît en tant que témoin des fêtes et des tournois, en observateur qui ne participe jamais à l'intrigue. Ce narrateur, bien qu'il ne s'adresse pas aux personnages du roman, est assez bavard par rapport à son interlocuteur, un *vous* qui est extérieur à l'action du roman et qui renvoie au lecteur ou à l'auditeur de *Méliador*. Les énoncés du narrateur, dirigés vers ce *vous* extradiégétique, créent un deuxième niveau de dialogue. Les adresses du narrateur au lecteur ne font pas

15. Je signale à titre d'exception les travaux d'A. H. DIVERRES, qui voit dans les détails géographiques du roman la manifestation des souvenirs personnels de l'auteur (voir en particulier « Froissart's Travels in England and Wales », *Fifteenth-Century Studies*, 15, 1989, p. 107-122; « Les aventures galloises dans *Méliador* de Froissart », *Marche romane*, 30 (3-4), 1980, p. 73-79; « The Irish Adventures in Froissart's *Méliador* » dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, t. I, 1970, p. 235-251; « The Geography of Britain in Froissart's *Méliador* » dans WHITEHEAD, DIVERRES, SUTCLIFFE éd., *Medieval Miscellany Presented to Eugene Vinaver by Pupils, Colleagues and Friends*, 1965; « Jean Froissart's Journey to Scotland », *Forum for Modern Language Studies*, 1, 1965, p. 54-63). Également à titre d'exception, je signale le travail de M. ZINK, qui remarque dans *Méliador* la même sensibilité poétique que dans les *Dits* (*Froissart et le Temps*, Paris, PUF, 1998, ch. VII).

16. À propos du clerc-écrivain, surtout dans l'œuvre de Machaut, voir J. CERQUIGLINI-TOULET, « *Un engin si soutil* », *op. cit.*, chapitre « Le clerc-écrivain ».

partie de l'intrigue et instaurent un dialogue en dehors, et à propos de *Méliador*. Ce dialogue fait du roman un objet du discours et souligne le statut d'artefact littéraire du texte.

Les adresses au lecteur / auditeur introduisent souvent des pièces lyriques : « Vous l'orés pour l'amour de li » (3 607), « pour s'amour je dirai, / Car il vault bien qu'il soit oïs » (5 210-11), « Dou rondiel ne me voel pas taire / Que je ne le die en present » (7 920-21). Nigel Wilkins pense que Froissart a écrit *Méliador* avec l'intention de le présenter oralement [17], ainsi que l'auteur l'avait fait lui-même devant Gaston Phébus à la cour d'Orthez [18]. Cette théorie explique l'omniprésence des interventions du narrateur; pour réciter un texte avec des insertions lyriques, surtout un texte où le récit est lui-même en vers, il faut trouver un moyen de distinguer le récit des parties lyriques. Dans un texte écrit cette séparation peut être effectuée visuellement, par la mise en page, grâce à des rubriques, etc., mais à l'oral il faut trouver une autre manière d'avertir l'auditoire du changement, et l'introduction de chaque pièce lyrique par le narrateur vise cette fin.

Les références très fréquentes à l'ouïe, au chant et à la qualité des voix des personnages soulignent l'importance de l'oralité du texte de Froissart et renforcent la thèse de N. Wilkins. Mais cette insistance sur l'oralité est mise en question par les références nombreuses à l'écriture et à la lecture. Les pièces lyriques elles-mêmes, loin d'être forcément liées à la voix, sont souvent écrites. Une ballade de Méliador est « escrite / En une cedule petite » (16 624-25) et un virelai « se commençoit par tel fourme / Que l'escripture nous enfourme » (15 901-02). En outre, les personnages échangent des lettres qui contiennent des pièces lyriques, et les tableaux d'Agamanor dépeignent des rondeaux ainsi que des images. Mais ce n'est pas seulement à travers l'écriture littérale que la poésie lyrique se sépare de la voix. Comme le dit Jacqueline Cerquiglini-Toulet à propos de la *Prison Amoureuse* : « Le temps requis pour la création est mis en relief... C'est seulement à travers cela que le poète indique la difficulté de la réalisation d'une telle pièce... et souligne le fait que le moment de sa composition n'est plus unique; la pièce lyrique n'est plus chanson, mais écriture » [19]. La question de la durée de la composition poétique apparaît dans *Méliador* aussi; Floris récite « un rondelet moult bon / Qu'Ermondine ot en Signandon / Fait et ouvré de puis deux mois » (23 909-11). La pièce lyrique n'est plus le cri spontané du cœur, mais le résultat d'un effort littéraire, parfois long.

Mais si la poésie lyrique s'affranchit de la voix pour être fixée dans un livre, elle peut aussi en être libérée, et cela à travers la lecture [20]. Le narrateur

17. WILKINS, « A Pattern of Patronage », *loc. cit.*, p. 274.

18. Voir le *Dit du Florin*, où Froissart décrit en détail sa lecture nocturne de *Méliador*, ainsi que *Le Voyage en Béarn*, A. H. DIVERRES éd., Manchester, Manchester University Press, 1953, où il parle de son voyage à la cour d'Orthez et de sa lecture au conte de Foix.

19. CERQUIGLINI-TOULET, « Fullness and Emptiness », *loc. cit.*, p. 233. Cette citation provient d'un article publié en anglais dont il n'existe pas de version française. La traduction française qui apparaît ici est la nôtre, et non pas celle de l'auteur.

20. Voir J. CERQUIGLINI-TOULET, *La Couleur de la mélancolie : La fréquentation des livres au XIVe siècle, 1300-1415*, Paris, Hatier, 1993, pour une discussion des rapports entre la voix, l'écriture et la lecture.

combine ces activités apparemment incompatibles, écouter et lire, dans certaines de ses introductions : « Le quel [virelai] vous orés en lisant » (7 521), « En lisant, vous orés de quoi » (11 005). Ainsi la lecture à haute voix fait revivre en quelque sorte la voix de la poésie lyrique. L'incorporation des poèmes de Wenceslas permet à Froissart d'examiner les rapports flous qui existent entre la poésie lyrique et le récit, la voix et le texte écrit, et de jouer avec. Si *Méliador* ressemble souvent à une comédie musicale où les personnages se mettent à chanter à la moindre sollicitation, c'est tout de même une musicalité de la page, car à travers ces références à la lecture et à l'écriture, Froissart ne nous laisse pas oublier que les poèmes de Wenceslas font partie de sa propre création littéraire, son *Méliador*, texte écrit qui contient et contrôle les pièces qu'il a incorporées.

Le narrateur ne se contente pas d'introduire les pièces lyriques ; tout comme les écuyers, il les commente, les juge et offre recommandations et conseils. À propos d'un rondeau de Méliador, le narrateur nous « conseille moult bien [c'on] l'et » (14 794). Plus loin, non plus au sujet d'un poème mais d'un personnage, Lionel, le narrateur « Grandement... le recommande, / *Car* il savoit moult bien chanter » (15 038-39, c'est moi qui souligne). La valeur de Lionel se fonde justement sur le talent musical dont il fait preuve. Le narrateur joue le rôle d'intermédiaire entre les personnages et les lecteurs / auditeurs pour rendre ces derniers bienveillants envers les premiers. En outre, le narrateur commence à nous rapporter non seulement les réactions des personnages aux poèmes, mais ses propres impressions : « il me plaisi grandement » (29 964), « Cilz rondelès moult me plaisi » (30 510). De cette manière il se donne une nouvelle importance, comme si le lecteur / auditeur ne s'intéressait pas seulement aux personnages et à l'intrigue, mais également au narrateur.

Au cours du roman, on remarque de plus en plus la présence du narrateur, et en même temps les récits qui introduisent les pièces lyriques deviennent de plus en plus complexes. Revenons au virelai de Tangis, « Sans doute » et au récit qui l'introduit. L'histoire de Tangis, sa blessure et ses sentiments pour sa chambrière n'affectent aucunement l'action de *Méliador* ; l'ensemble constitue une petite histoire intercalée. C'est à travers de telles mises en scène que le récit retient l'attention du lecteur / auditeur, parfois au détriment des poèmes. Il est à noter que cette scène où l'écuyer joue un si grand rôle dans la composition du virelai est la dernière où un écuyer remplit une fonction de collaboration auprès de son chevalier [21]. Au moment où le récit revendique une place plus importante par rapport aux pièces lyriques, l'écuyer, expert en poésie, rend sa place au narrateur, directeur du récit. La figure de Froissart, pourtant, ne disparaît pas mais se manifeste là où on ne s'attendait pas à la retrouver [22].

21. Floris, l'écuyer de la maison d'Hermondine, est plutôt un maître de chant qu'un écrivain professionnel, et il ne sert pas un chevalier.

22. Comme M. Zink l'a remarqué dans *Froissart et le Temps*, « le moi de Froissart est envahissant et ne cesse d'investir le monde », *op. cit.*, p. 129.

L'aventure d'Agamanor-peintre marque un autre moment où le récit du narrateur prend le pas sur les poèmes qu'il présente. Agamanor donne à Phenonée deux tableaux, dont chacun contient un rondeau. Michel Zink a observé qu'Agamanor « se fie plus à la poésie qu'à la peinture pour émouvoir ceux, ou plutôt celles qui regarderont ses tableaux », et que « le tableau ne paraît pas en lui-même une déclaration d'amour suffisamment claire ; [Agamanor] éprouve le besoin de lui adjoindre des explications » [23]. Cette scène montre l'échec de l'image par rapport à la parole, et en outre elle montre l'échec de la poésie lyrique par rapport au récit. Dans son deuxième tableau Agamanor

...s'enclinoit moult humlement
Devant Phenonée en figure.
Moult gente fu li pourtraiture,
Car sus une main il tenoit
Un faucon qui li avenoit
Gratïeusement a tenir ;
En l'autre main sans point mentir
Tenoit en un petit roliel
Un moult tres amoureus rondiel,
Le quel rondel je vous lirai (20 791-800)

Ici la poésie lyrique est doublement écrite et figée ; le poème écrit est ensuite inséré dans une représentation artistique de gens vivants et de leurs paroles. Si le tableau est un échec de la communication, puisque Phenonée ne reconnaît pas dans le chevalier du tableau l'homme qui se tient devant elle, le rondeau l'est aussi, car il ne réussit pas à traduire l'amour d'Agamanor, qui est forcé de s'expliquer non pas au moyen d'une poésie, mais par ses propres mots, c'est-à-dire à l'intérieur du récit.

La prééminence du récit

Dans le rêve de Sagremor les poèmes ne constituent qu'un point de départ pour une conversation littéraire ; ce n'est plus la poésie elle-même qui occupe le premier rang, mais la discussion qui a lieu à son sujet. Au début de la scène, Sagremor vient d'écouter un virelai chanté par Sebille, sa dame, dont le sujet est la médisance [24]. Sagremor applique le poème à sa propre situation, pensant que Sebille cherchait à lui faire un reproche à travers son poème. Il insiste sur le fait qu'il a toujours été un amant discret. À cela Sebille répond :

...pour trouver aucun moiien
Entre amour et ses maladies,
Plusieurs damoiselles jolies
Y ajoustent bien telz parolles,
Pour plus resjoïr les carolles
Et les festes ou elles vont (28 626-31)

23. *Ibid*, p. 145-146.
24. La scène commence *in medias res* à cause du manque d'un feuillet du manuscrit.

Autrement dit, la poésie n'est pas forcément réalité ; au contraire, les poètes revêtent souvent leurs poèmes de mots qui ne visent pas à traduire une vérité, mais à embellir le poème. Cette affirmation met en doute la sincérité de la poésie lyrique, qui dès le début du texte a été présentée comme la preuve et le signe de l'amour, de la prouesse et de la courtoisie de ceux qui la produisent et de ceux qui l'apprécient. Ensuite, Sebille hésite à chanter un rondeau car, explique-t-elle à Sagremor, « vous y pensés aultre cose / Qu'il n'i ait » (28 655-56). Comme il en a déjà fait la preuve avec le virelai, Sagremor a tendance à ajouter des couches de « signifiance » que, selon Sebille, les poèmes ne comportent pas. Elle continue :

> On doit de tant, vous voel je aprendre,
> Toutes cançons en bon gré prendre,
> Car on les fait seul pour esbatre,
> Non pour argüer ne debatre (28 657-60)

Sebille énonce une théorie de la fonction de la poésie : ce n'est qu'un divertissement, quelque chose qu'on ne doit pas prendre au sérieux, qui ne mérite pas la discussion, et qui ne vaut certainement pas le risque d'un désaccord entre un chevalier et sa dame. Sagremor, désireux de rétablir la paix, se range à l'avis de Sebille, et écoute son rondeau. Cette scène établit un lien qu'on n'a pas l'habitude de voir entre *Méliador* et les *Dits* de Froissart. Comme dans les *Dits*, une réflexion sur l'intérêt de la littérature — sur sa création, son rôle, ses effets — constitue une partie de l'intrigue même du texte. Certes, cela ne vaut pas pour *Méliador* au même degré que pour les *Dits*, mais cela ne change rien au fait que Froissart ait fait de son roman d'aventures, son roman d'amour, un roman qui soulève et qui médite aussi des questions littéraires.

La complexité croissante du récit et la matière à laquelle le récit s'intéresse de plus en plus explicitement — la littérature — vont de pair avec une implication toujours plus évidente de Froissart lui-même dans la figure du narrateur. Au début du roman, le narrateur se borne à introduire les pièces lyriques et à les accompagner de brefs commentaires. Peu à peu il commence à introduire des détails qui ne sont pas liés à son récit, mais plutôt à lui-même, et surtout à sa mémoire et à ses connaissances. D'un rondeau de Florée il dit : « Le dit orés, non pas le chant. / Ce poise moy que ne le say, / Mais le dit mieus retenu ay / Que le chant » (8 463-66). Cette phrase marque la distinction entre la poésie écrite et le chant, et nous montre où se trouvent les meilleures capacités (ou la prédilection) du narrateur, car ce sont des paroles qu'il se souvient, et non pas du chant. À la fête qui marque le départ d'Agamanor de la maison de Phenonée, plusieurs poèmes sont chantés. Après avoir écouté le chant de Lucienne, la cousine de Phenonée, le narrateur nous avoue :

> ...ceste je ne sçai pas bien
> Car mon argu, sur toute rien,
> Mis a un virelai oïr
> Qui me fist forment resjoïr,
> Le quel Aghamanor chanta.

Si grant plaisir y pris droit la,
A l'oïr et au retenir,
Que puis ne me peut souvenir
De la cançon de Luciienne,
...
Le virelay amai trop mieulz (22 881-889; 22 893)

Ici encore, c'est la mémoire sélective du narrateur qui décide du choix, si ce n'est que cette fois le choix ne se fait pas entre paroles et musique, mais entre les poèmes de deux personnes différentes. La remarque du narrateur témoigne de son pouvoir sur le texte; ce sont ses préférences esthétiques et les caprices de sa mémoire qui déterminent quelles chansons nous entendrons / lirons. Le virelai d'Agamanor est suivi d'autres chansons, mais, nous dit le narrateur, « je ne puis mies toutdis / Estre de si bonne memore / Que de tous je me rememore » (22 965-67). Toutefois, il se souvient d'un autre rondeau, et cela « Pour l'amour de la douce vois / Et de ceste qui le canta » (22 971-72). Le narrateur prend toujours la peine de nous exposer les circonstances qui ont affecté son souvenir ou son oubli des poèmes qu'il a entendus. Dans cette fête, il nous explique longuement pourquoi il a retenu certains poèmes et non pas d'autres. Le narrateur parlera toujours davantage de lui, de ses activités et de sa mémoire jusqu'à la fin de l'histoire, où il deviendra lui-même un des sujets du récit.

La fin du texte que nous possédons produit l'effet du bouquet final d'un feu d'artifice : les mariages, les fêtes et les pièces lyriques se multiplient [25]. Le narrateur se met explicitement en scène dans cette série de fêtes. La première fête, celle qui suit le tournoi où les vainqueurs de la quête sont annoncés, propose l'habituel divertissement, le chant de pièces lyriques. Mais, au début de cette fête le narrateur se trouve « si derriere / Que [l]a cançon ne peus oïr » (29 929-30). Pour des raisons très pratiques, le narrateur ne peut donc pas nous réciter cette chanson, mais il note les réactions positives de ceux qui l'ont entendue. Puis,

Adont me traii plus avant,
Et fis tant que, droit par devant
Moy, estoit une damoiselle
Qui une cançon bonne et belle
Canta. ... (29 934-38)

Cette chanson nous est rapportée. Si le narrateur veut bien faire son métier, il faut qu'il soit près de l'action, en mesure d'écouter et de pouvoir nous raconter tout ce qui se passe. Plus tard, le narrateur invoque d'autres raisons pour ne pas nous rapporter toutes les chansons :

25. C'est cet effet de bouquet final qui me fait croire, avec A. H. Diverres, qu'il manque moins de feuilles de la fin de *Méliador* que ne le pense A. LONGNON. Pour les raisons pratiques et matérielles qu'avance A. H. DIVERRES, « The Two Versions of Froissart's *Méliador* », dans Burch NORTH éd., *Studies in Medieval French Language and Literature presented to Brian Woledge*, Genève, Droz, 1988, p. 37-48.

Trop me faudroit encre et papier,
Se me voloie ensonniier
De mettre tout en souvenance
Les cançons, qui par ordenance
Furent cantées la ce soir ;
Briefment m'en passerai, pour voir,
Car il me fault ailleurs entendre (29 972-78)

Le narrateur cite d'abord une raison matérielle : il n'avait pas suffisamment d'encre et de papier pour écrire toutes les chansons. Cette mention de l'encre et du papier souligne le statut d'œuvre écrite du texte, et suggère que le narrateur prend des notes, tout comme le fait Froissart pour écrire ses *Chroniques*. On remarque également le lien entre l'écriture et la mémoire ; le souvenir n'existe pas simplement dans l'esprit, mais se transmet dans les textes écrits [26]. Enfin, le narrateur donne une raison personnelle : avec toutes ces fêtes, il est très occupé, et il a d'autres (et, paraît-il, meilleures) choses à faire que de nous réciter toutes les chansons de cette longue soirée. La question de la mémoire revient plus tard ; quand à la quatrième fête le narrateur entend un rondeau, il nous affirme :

Cilz rondelès moult me plaisi,
Lors que l'oÿ je l'escrisi,
Afin qu'il fu mis en memore.
En grant solas et en grant glore
Persevera on la journée
Apriès ceste cose ordonnée (30 510-15)

Là encore, l'écriture est nécessaire à la mémoire ; nous voyons le narrateur en train de noter par écrit les événements dont il est le témoin, et il le fait pour que la gloire de ce jour soit préservée. On retrouve clairement ici le Froissart des *Chroniques*, lui aussi témoin de grands événements qui doivent être consignés par écrit et transmis aux générations futures. Le narrateur de *Méliador*, comme Froissart-chroniqueur, est conscient que son texte continuera à vivre dans le futur, bien après la fin de son époque.

Enfin, le narrateur, comme Froissart-chroniqueur, se sert des témoins pour décrire les événements auxquels il n'a pas assisté. Ainsi à la cinquième et dernière fête, le narrateur nous raconte :

Ce jour y ot mis a l'esprueve
Mainte dame pour bien canter,
qui canterent et hault et cler,
Ensi que on fait en telz festes.
Toutes fois, entre les requestes
Des dames qui furent priies
De canter, des plus envoisies
Une en y ot qui bien chanta (30 635-42)

26. Voir CERQUIGLINI-TOULET, « Le Temps et la durée » *loc. cit.*, et *La Couleur de la mélancolie*, *op. cit.*, pour une discussion des rapports entre le souvenir et l'écriture.

Ces détails sont présentés comme les observations du narrateur, toujours témoin des festivités. Ce n'est qu'à la fin de cette description qu'il nous dit « Ce me dist cilz qui l'escouta » (30 643). Notre narrateur était donc ailleurs (où était-il ?) et il s'est fié au récit d'un témoin oculaire. Ce témoin a gentiment fourni au narrateur le texte du rondeau qui a été si apprécié, dont le narrateur nous dit qu'il « incontinent... registrai » (30 650), et qu'il nous donne ensuite. Ce narrateur qui se soucie de la postérité, qui s'entretient avec les invités de la fête, qui nous explique les circonstances de sa composition littéraire rappelle fortement le narrateur des *Chroniques*, et donne un aspect pseudo-historique à ce roman néo-arthurien.

On a trop longtemps considéré *Méliador* comme une anomalie, voire une sorte de défaillance momentanée dans le talent et le bon goût de Froissart. Ce n'est que récemment que quelques études ont commencé à montrer les liens entre ce texte original et curieux, et l'œuvre plus connue (et plus appréciée) de l'écrivain [27]. En fait, ce texte se rattache étroitement et de plusieurs manières à l'œuvre de Froissart. Loin d'en être absent, comme on l'a souvent dit, Froissart y est doublement présent ; il se met en scène d'après la manière des *Dits*, et d'après la manière des *Chroniques*. En outre, les thèmes et les préoccupations habituelles de Froissart se retrouvent dans *Méliador* : la chevalerie et l'amour bien sûr, mais aussi le statut de l'écriture, la parole et la voix, les rapports entre souvenir et écriture, l'écriture et la postérité, la composition poétique aussi bien qu'historique. On voit bien quel est le fil qui relie tous ces sujets, l'intérêt qui préoccupe de plus en plus l'écrivain au cours de sa carrière ; dans *Méliador*, comme dans toute l'œuvre de Froissart, l'histoire la plus intéressante pour l'auteur est celle de l'écriture.

27. Outre le volume déjà mentionné, *Froissart Across the Genres*, pour un examen des liens nombreux et subtils qui relient *Méliador* aux *Chroniques* ainsi qu'aux *Dits*, je signale tout particulièrement les travaux de M. Zink, et surtout *Froissart et le Temps*.

Daisy Delogu, Department of Romans Languages, 521 Williams Hall, University of Pennsylvania, Philadelphia, PA 19104

Armes, amours, écriture. Figures de l'écrivain dans le *Méliador* de Jean Froissart

Le roman en vers arthurien de Jean Froissart, *Méliador*, généralement considéré comme une anomalie dans l'œuvre de l'auteur, a longtemps été relégué au second plan des études sur Froissart. Cet article vise à démontrer que *Méliador*, en dépit de son sujet insolite, est bel et bien intégré à la plus grande partie de l'œuvre de Froissart, y compris les *Chroniques* et les *Dits*, et que cette intégration est rendue possible précisément grâce aux insertions lyriques de Wenceslas de Brabant. Les circonstances qui entourent ces insertions et la manière dont elles sont introduites soulignent particulièrement la fonction des écuyers dans la production littéraire de leur maître, le rôle du narrateur et la façon dont les écuyers et le narrateur fonctionnent comme les doubles de Froissart. À l'instar de beaucoup d'autres œuvres de Froissart, *Méliador* témoigne de la préoccupation de la postérité, du rôle de la mémoire et sa relation à l'écriture, du travail de composition littéraire comme un des sujets du texte.

Jean Froissart – *Méliador* – insertions lyriques – Wenceslas de Brabant

Armes, amours, écriture. Figures of the Author in Jean Froissart's *Méliador*

Jean Froissart's Arthurian verse romance, *Méliador*, generally seen as anomalous among the works of Froissart, has long been relegated to the sidelines of Froissart studies. The present article seeks to demonstrate that, despite its singular subjectmatter, *Méliador*, is in fact closely related to the larger body of Froissart's works, including his *Chroniques* and his *Dits*, and that this integration is achieved precisely by means of the lyric insertions of Wenceslas de Brabant. The article focuses on the circumstances and manner of the lyric insertions, with particular emphasis on the function of the squires in the literary production of their masters, the role of the narrator, and the ways in which both squires and narrator function as doubles for Froissart himself. Like many of Froissart's other works, *Méliador* exhibits a preoccupation with posterity, the role of memory and its relationship to writing, and the process of literary composition as a subject of the text itself.

Jean Froissart – *Méliador* – lyric insertions – Wenceslas de Brabant

Médiévales 41, automne 2001, p. 149-164

Benoît GRÉVIN

ISRAËL EN EDOM : À PROPOS DE QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES SUR L'HISTOIRE DU JUDAÏSME EN EUROPE DU NORD AU MOYEN ÂGE CENTRAL (XIe-XIVe SIÈCLES)

L'histoire du judaïsme médiéval fait aujourd'hui l'objet d'un très vif engouement. Pendant de longues années, les études sur le judaïsme sont restées le terrain à peu près exclusif d'un cercle de spécialistes [1]. À l'obstacle de la langue s'ajoutait un relatif désintérêt pour l'histoire des minorités et, sans doute, un certain malaise devant l'objet même de l'étude, les aventures du judaïsme dans l'Occident médiéval s'achevant, au fil des expulsions, dans une sinistre préfiguration des catastrophes du XXe siècle.

La situation est aujourd'hui radicalement différente. Une plus grande interdisciplinarité au sein des études médiévales, les nouvelles problématiques de l'histoire culturelle récente, ont porté l'étude du judaïsme, et particulièrement des relations entre juifs et chrétiens, sur le devant de la scène. De nombreuses publications, au premier rang desquelles les récentes synthèses de Gilbert Dahan [2], ont contribué à familiariser le médiéviste avec le problème de la cohabitation de la majorité chrétienne et de la diaspora juive dans l'Occident médiéval. L'historien non spécialiste a désormais accès à une documentation abondante qui permet au médiéviste une vue perspective des problèmes complexes posés par l'histoire du judaïsme dans son environnement chrétien. Il s'en faut pourtant de beaucoup que toutes les difficultés d'approche ou d'interprétation soient résolues.

1. On rappellera néanmoins les travaux précurseurs de R. Chazan, synthétisés dans son *Medieval Jewry in northern France*, Baltimore, 1973.

2. G. DAHAN, *Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990. ID., *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle*, Paris, 1999, chap. IV, « La critique textuelle », p. 161-238 (sur la connaissance de l'hébreu) et chap. VI, « Exégèse juive, exégèse chrétienne », p. 359-388.

Je voudrais ici, en présentant quelques publications ou traductions récentes d'horizons divers [3], évoquer à la fois quelques domaines fondamentaux où les recherches des spécialistes du judaïsme peuvent apporter des éléments nouveaux importants pour l'historien généraliste, et certains des problèmes, méthodologiques, scientifiques et/ou disciplinaires que l'exploration de ces nouveaux champs est susceptible de poser. Cette présentation aura pour thème central les relations entre juifs et chrétiens dans l'espace de la chrétienté occidentale (Edom, dans le langage métaphorique des lettrés et poètes juifs du Moyen Âge), et plus particulièrement (mais non exclusivement) de la France, de l'Angleterre et de l'Allemagne actuelles. En effet, ces territoires forment un ensemble à la fois relativement structuré du point de vue des implantations juives (les communautés d'Angleterre, de France du nord et d'Allemagne sont en contact étroit, les communautés de France méridionale, dont il sera également question, étant plutôt en relation avec l'Espagne ou l'Italie), et largement marqué par les expulsions qui mirent provisoirement fin à l'histoire des judaïsmes français et anglais dans les deux derniers siècles du Moyen Âge. Ce second point nous conduit aux limites chronologiques de cette note, celles d'un Moyen Âge central (1000-1350) imposées en aval par ces expulsions et en amont par l'absence de documentation importante avant le XIe siècle. Dans ce cadre, trois ensembles problématiques seront abordés successivement : l'affrontement, réel ou symbolique, des deux communautés et ses échos (*Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*) ; la reconstitution de la vie quotidienne et des activités des communautés juives en milieu chrétien (*Shylock revu et corrigé*, *The Jews in Medieval Normandy*) ; enfin, l'appréciation des contacts et des échanges culturels (*Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*).

Le miroir des verres brisés : l'affrontement et son image

Galout, de Y. F. Baer, est désormais un objet historiographique plus qu'un instrument de réflexion historique. Les perspectives qu'il développe sont en effet strictement inverses de celles de la recherche contemporaine. Cette distance même est pleine d'enseignements, au premier rang desquels la certitude

3. Par ordre de présentation : Yitzhak Fritz BAER, *Galout. L'Imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, traduit de l'allemand par Marc de Launay, préface de Yosef Hayim Yerushalmi traduite de l'anglais par Éric Vigne, Paris, Calmann-Lévy (coll. Essais Judaïsme), 2000. Alfred HAVERKAMP éd., *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag (Vorträge und Forschungen, 47), 1999. Joseph SHATZMILLER, *Shylock revu et corrigé. Les juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale*, traduit de l'anglais par Sylvain Piron, Paris, Les Belles Lettres, 2000. Norman GOLB, *The Jews in Medieval Normandy. A Social and Intellectual History*, Cambridge University Press, 1998. Gilbert DAHAN, Gérard NAHON et Élie NICOLAS éd., *Rashi et la culture juive en France du Nord au Moyen Âge*, Paris-Louvain, Peeters (Collection de la *Revue des Études juives*), 1997. Gilbert DAHAN dir., *Le Brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris, Cerf, 1999.

que, plus que d'autres objets d'étude, l'histoire des rapports du judaïsme avec l'Occident impose une réflexion préalable sur les relations entre passé et présent, passant par le problème des racines médiévales de l'antisémitisme contemporain. Il n'est pas ici question de faire le point sur le déjà long débat concernant le passage de l'antijudaïsme chrétien à l'antisémitisme moderne, et les possibles antécédents médiévaux de celui-ci, mais de montrer comment l'histoire contemporaine joue, plus ou moins consciemment, dans l'orientation des problématiques de la recherche, au prix de tensions et de contradictions plus ou moins latentes.

Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme, est un classique de l'histoire du judaïsme dont le statut est particulier. Sa traduction récente met fin à une absence de... soixante-cinq ans dans la bibliographie française, puisque l'ouvrage original est paru en Allemagne, en 1936, dans des circonstances déjà très difficiles. Y. F. Baer, alors surtout connu pour ses études sur les juifs de la péninsule ibérique et leur dernière expulsion [4], écrivit dans l'urgence, avant son départ pour le futur Israël, un ouvrage succinct destiné à mettre en perspective la longue histoire du judaïsme dans son exil (*galout*), depuis la destruction du second temple jusqu'à l'époque contemporaine. La contribution positive de cet ouvrage émouvant est surtout la mise en valeur, encore largement inédite à son époque, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, de la persistance dans le judaïsme du sentiment d'exil et de l'attachement mystique à Sion / Israël, du rôle unique de cet attachement dans le maintien de la cohésion communautaire à travers les temps. Dans cet ensemble, le Moyen Âge central tient une place notable, avec la présentation de grandes figures du judaïsme, telles que Juda Halévi [5].

Ce qui est remarquable pour le lecteur actuel de *Galout*, toutefois, c'est surtout le constat négatif qui se dégage de l'ensemble de l'ouvrage. Dans sa réflexion sur l'exil, mûrie au sein de l'Allemagne hitlérienne qu'il s'apprêtait à quitter, Y. F. Baer s'est efforcé de mettre en lumière le plus profondément possible les causes passées de la catastrophe présente. Pour ce faire, il a développé une vision au plus haut point négative des rapports entre juifs et chrétiens, qui est encore accentuée dans sa postface à l'édition américaine de 1947, après la Shoah : « Nous ne nous sommes rendus parmi les nations ni pour les exploiter ni pour les aider à édifier leurs civilisations. Tout ce que nous avons accompli en terre étrangère fut une trahison de notre propre esprit [6] ».

4. Sur les circonstances de la première carrière allemande de F. Y. BAER, cf. *Galout, op. cit.*, « Baer et Galout », préface à l'édition française par Y. H. Yerushalmi, p. 9-56. Les recherches de F. Baer sur les juifs de la péninsule ibérique sont exposées notamment dans F. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, Berlin, 1929 et Jérusalem, 1941. F. Y. Baer est un membre éminent de cette pléiade de médiévistes juifs de culture allemande qui durent fuir l'Allemagne pour commencer une seconde carrière, et qui comprend également E. Kantorowicz et H. Wieruszowski.

5. Y. F. BAER, *Galout, op. cit.*, p. 71-126 : « De l'antiquité au Moyen Âge », « L'époque des croisades », « Juda Halévi », « Moïse Maïmonide », « Le bas Moyen Âge », « La fin du Moyen Âge ».

6. *Ibid.*, postface, p. 211 et le commentaire de Y. H. Yerushalmi, p. 43-45 de l'introduction.

Bien sûr, cette conclusion terrible s'explique par le contexte de la rédaction d'un ouvrage terminé à Berlin en 1936, et préfacé dans sa nouvelle édition à Jérusalem en 1947. La possibilité d'un tel jugement sur les réalisations des communautés juives en exil et sur leurs échanges avec leur milieu d'accueil, par un des plus grands spécialistes du judaïsme ibérique, doit néanmoins inciter à la réflexion. Les idées résumées dans ce jugement : valeur négative des échanges entre juifs et chrétiens, et des créations juives en milieu chrétien, sont à l'opposé des problématiques générales de la recherche contemporaine.

Inversement, l'idée centrale de *Galout*, la recherche dans le passé des causes du désastre contemporain, reste implicitement à l'arrière-plan de la majorité des études sur les relations entre juifs et chrétiens au Moyen Âge central. Les problématiques actuelles mettent systématiquement un accent positif sur la dynamique des échanges et sur la cohabitation entre sphères culturelles différentes. La réflexion sur les rapports entre juifs et chrétiens au Moyen Âge oscille, elle, entre une présentation « iréniste », tributaire des problématiques relativistes et multiculturalistes actuelles, et l'arrière-plan, jamais totalement absent, de la recherche des racines médiévales, voire tardo-antiques, des catastrophes du XXe siècle. Il y a, entre ces deux orientations, une contradiction latente.

Cette contradiction dans l'étude du judaïsme médiéval éclaire singulièrement les limites d'une option relativiste appliquée à l'étude de la société médiévale dans ses rapports inter-communautaires. Celle-ci repose largement sur la célébration de la coexistence et des échanges entre juifs et chrétiens, envisagés comme deux sociétés différentes dans un même espace. Or, on ne peut faire l'économie d'une interrogation sur les limites de la coexistence souvent violente entre les deux communautés sans examiner avant tout leurs relations réciproques. Cet examen nécessite de dépasser l'image que chacune des communautés donne de l'autre à travers elle, pour tenter de comprendre les logiques véritables d'une relation complexe derrière les discours. Seule une approche croisée des sources juives et chrétiennes permet de sortir de cet enfermement communautaire.

L'ouvrage collectif *Juifs et chrétiens au temps des croisades* [*Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*] publié sous la direction d'Alfred Haverkamp en 1999 se place dans cette optique en s'attaquant de front au problème hautement symbolique de la première persécution de grande ampleur des communautés juives rhénanes et plus généralement nord-occidentales, lors des mouvements populaires liés à la prédication de la première croisade. Alfred Haverkamp, dans son introduction [7], après avoir esquissé l'histoire des études juives en Allemagne, de leur exil à leur renouveau récent, développe le thème de leur décloisonnement et de leur insertion tardive dans l'histoire du Moyen Âge occidental, dont elles constituent un élément indispensable. La majeure

7. A. HAVERKAMP, « Einführung », dans A. HAVERKAMP éd., *Juden und Christen, op. cit.*, p. IX-XX.

partie des contributions qui suivent, à l'exception de l'article de Bianca Kühnel, concerne différents aspects des persécutions de 1096, et de leur arrière-plan culturel, juridique ou socio-économique; d'autres s'attachent à mesurer la persistance de traits culturels et de comportements de persécution dans la longue durée des XIIe et XIIIe siècles, en Angleterre ou sur le continent [8].

S'il n'est pas possible de discuter l'ensemble des contributions, on peut néanmoins donner une idée d'un certain nombre de conclusions qui s'en dégagent. Le décalage entre les positions théoriques des autorités ecclésiastiques et civiles d'une part, les thèmes de la prédication populaire et les actions des masses d'autre part, est patent. Au XIe siècle, une législation *relativement* protectrice à l'égard des juifs est débordée par des mouvements d'agression incontrôlés [9].

Les témoignages juifs et chrétiens de ces persécutions sont en grande partie des reconstructions, parfois très postérieures, qu'il est possible d'analyser à la lumière d'orientations culturelles parfois méconnues. Inversement, certaines scènes caractéristiques des persécutions sont à la source d'un certain nombre de stéréotypes culturels promis à une fortune durable : côté chrétien, la croyance aux meurtres rituels d'enfants chez les juifs, inspirée par... les suicides rituels causés par les persécutions chrétiennes (!). Côté juif, la pression des croisades aboutit à la construction d'un arsenal culturel, mais aussi à la constitution d'un mouvement de pèlerinage partiellement imité des croisades chrétiennes [10]. Il est donc possible de reconstituer l'origine et le développement d'un certain nombre de stéréotypes qui sont au cœur de la confrontation entre juifs et chrétiens, et ceci en dépit de nombreuses obscurités.

Enfin, le réexamen d'analyses historiques anciennes montre clairement des erreurs d'appréciation dues au contexte intellectuel d'origine des historiens, par exemple celui de l'Allemagne willhelminienne. Ainsi, les motifs économi-

8. Sur les évolutions dans la longue durée, R. STACEY, « Crusades, Martyrdoms, and the Jews of Norman England, 1096-1190 », *ibid.*, p. 233-251 ; G. MENTGEN, « Kreuzzugsmentalität bei antijüdischen Aktionen nach 1190 », *ibid.*, p. 287-326; A. PATSCHOVSKY, « Feinbilder der Kirche : Juden und Ketzer im Vergleich (11.-13. Jahrhundert) », *ibid.*, p. 327-257.

9. Sur ce problème, en particulier E. HAVERKAMP, « *Persecutio* und *Gezerah* in Trier während des Ersten Kreuzzugs », *ibid.*, p. 35-71, analyse fine des événements à Trèves d'après les sources juives et chrétiennes, où l'on voit le haut clergé débordé par la situation échouer à sauver les juifs; F. LOTTER, « Tod oder Taufe. Das Problem der Zwangstaufen während des Ersten Kreuzzugs », *ibid.*, p. 107-152, qui montre les hésitations du haut clergé chrétien dans la question du baptême, et R. HIESTAND, « Juden und Christen in der Kreuzzugspropaganda und bei den Kreuzzugspredigern », *ibid.*, p. 153-208, qui montre de manière convaincante que l'Église officielle et la papauté ne sont pas responsables de la prédication populaire contre les juifs à l'occasion de la première croisade.

10. Sur ces influences croisées, I. J. YUVAL, « Christliche Symbolik und jüdische Martyrologie zur Zeit der Kreuzzüge », *ibid.*, p. 87-106 (notamment pour les meurtres rituels) et E. REINER, « A Jewish Response to the Crusades. The Dispute over Sacred Places in the Holy Land », *ibid.*, p. 209-231, pour la constitution en milieu juif d'un contre-imaginaire des Lieux saints en réponse aux constructions de l'imaginaire chrétien, à compléter par Y. FRIEDMAN, « Pilgrimage to the Holy Land as an Act of Devotion in Jewish and Christian Outlook », dans DAHAN *et alii*, *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, *op. cit.*, p. 287-301.

ques des mouvements de persécution rhénans de la fin du XIe siècle, tels qu'on les reconstruisait jadis, sont probablement à renvoyer au rang des légendes historiographiques [11].

Comme il était prévisible, la réunion de l'ensemble de ces contributions montre la complexité d'un événement (les persécutions de 1096), non réductible à une cause unique, aux causes partiellement explicables et mettant en jeu des forces contradictoires. Il y a décalage entre les idéologies officielles et populaires en action, entre l'événement et ses réécritures plus ou moins médiates ; décalage aussi et surtout entre les témoignages des persécutés et des persécuteurs.

Reconstruisant leur identité et leur histoire sur le sacrifice des martyrs volontaires, les premiers voient les persécutions comme un épisode central dans la vie de la communauté, et donnent des témoignages abondants, mais souvent mal préservés, et semble-t-il couchés par écrit à une ou plusieurs générations d'intervalles, et donc susceptibles de fortes déformations. En général, leur production culturelle tout comme leurs comportements communautaires, sont directement liés à ces épisodes [12].

En revanche, chez les persécuteurs, les témoignages sont souvent mieux préservés, mais infiniment moins nombreux. La présence des juifs et l'attitude plus ou moins violente de la société chrétienne envers eux est un problème théologique et pratique complexe mais, somme toute, mineur, d'où la relative rareté des témoignages sur les persécutions et massacres, en comparaison des événements tels qu'on peut parfois les reconstituer. Une chose est sûre cependant : dès le XIe siècle [13], de manière plus ou moins latente, les communautés juives peuvent faire l'objet d'attaques nourries par

11. M. TOCH, « Wirtschaft und Verfolgung : die Bedeutung der Ökonomie für die Kreuzzugspogrome des 11. und 12. Jahrhunderts. Mit einem Anhang zum Sklavenhandel der Juden », dans A. HAVERKAMP éd., *Juden und Christen, op. cit.*, p. 253-285.

12. J. COHEN, « The Hebrew Crusade Chronicles in Their Christian Cultural Context », *ibid.*, p. 17-34. Cf. aussi H. BENVENISTE, « Fierté, désespoir et mémoire : les récits juifs de la première croissade », *Médiévales*, 35, automne 1998, p. 125-140.

13. Sur le problème du passage d'une cohabitation relativement paisible aux persécutions sporadiques à la fin du haut Moyen Âge, cf. notamment R.-H. BAUTIER, « L'origine des populations juives de la France médiévale. Constatations et hypothèses de recherche », dans X. BARRAL I ALTET *et alii*, *La Catalogne et la France méridionale et la France autour de l'an Mil*, Barcelone, 1991, p. 306-316, qui s'appuie sur des témoignages onomastiques pour postuler un dynamisme des populations juives dans la France gallo-romaine et mérovingienne encore superficiellement christianisée, accompagné de prosélytisme, et une intégration stable des juifs dans la société, traduite par la possession de terres, jusqu'au XIe siècle. Cf. également les discussions de N. Golb sur la structuration politique des juifs à l'époque carolingienne et sa continuation au Moyen Âge central, *The Jews in Medieval Normandy.* Le problème est de savoir si le « changement climatique » de l'an mil dans les relations intercommunautaires est dû au manque de sources dans les siècles précédents ou à une réelle détérioration des conditions d'existence des communautés juives (ce qu'admettent plus ou moins la majorité des chercheurs à l'heure actuelle). La première vague de persécutions connue, à Orléans, liée à l'écho de la destruction du Saint-Sépulcre en 1009, est relatée par RAOUL GLABER, *Histoires*, traduites et présentées par Mathieu Arnoux, troisième livre, VII, 24-25, p. 183-187, Turnhout, 1996.

une culture de la haine profondément enracinée (mais probablement avec d'infinies variations) en milieu chrétien, au moins en Europe nord-occidentale. Reste à déterminer la part respective des constructions intellectuelles et de la culture populaire, et leurs interactions éventuelles, dans la constitution de ce terreau.

À l'issue de ce premier volet, on peut en effet se demander dans quelle mesure la recherche d'une montée de l'antijudaïsme pendant les trois siècles du Moyen Âge central correspond bien à une réalité historique, et dans quelle mesure elle est influencée par des projections contemporaines. Au niveau étatique, il y a bien durcissement, qui aboutit aux expulsions du tournant du XIVe siècle, mais il est parallèle à la constitution même de ces États. Plus généralement, les témoignages de persécution sont précoces et récurrents. Peut-être la véritable escalade a-t-elle d'abord été le fruit de la réflexion de l'Église sur le judaïsme et de sa radicalisation au XIIIe siècle [14] ? Les témoignages analysés dans *Juden und Christen...* sont trop fragmentaires pour que l'ensemble de ces problèmes y reçoive une solution. Il reste clair que l'histoire des communautés juives ne peut guère être retracée de manière uniforme et suivant une dynamique à sens unique, dans un tel espace et pendant trois siècles. La complexité des mécanismes de confrontation à l'œuvre nous introduit à celle des conditions de la cohabitation entre juifs et chrétiens.

Communautés et individus, entre errance et tolérance

Le domaine d'apparence plus prosaïque sur lequel nous allons maintenant nous pencher est peut-être celui dans lequel les avancées de la recherche contemporaine ont été les plus impressionnantes, mais aussi les plus fragiles. Étant donné la rareté relative des documents chrétiens sur le sujet, particulièrement avant le XIIIe siècle, la reconstruction de l'organisation des communautés juives en Europe nord-occidentale se heurte à des problèmes bien souvent insurmontables. Rares sont les personnalités juives, généralement intellectuelles, ayant eu un rayonnement suffisant pour sortir de l'anonymat et acquérir quelque consistance, grâce aux sources juives d'époque postérieure qui se réfèrent aux XIe et XIIe siècles. Il importe donc de croiser les maigres indices topographiques, archéologiques, comptables ou littéraires, juifs ou chrétiens, parfois sur une très grande distance, pour aboutir à une reconstitution, partielle, de l'existence d'une communauté dans telle région. Deux publications récentes d'origine anglo-saxonne concernant l'espace français montrent pourtant que, souvent par le hasard de sources exceptionnelles, il est possible d'obtenir une idée précise des conditions de cohabitation entre juifs et chrétiens au Moyen Âge central qui bouscule les cadres préétablis.

14. Sur la théorisation de l'antijudaïsme par l'Église au Moyen Âge central, cf. D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, 1998, p. 265-323, et notamment p. 320-323 pour le débat sur le passage de l'antijudaïsme à l'antisémitisme.

Le procès de Bondavin, prêteur juif de Provence, disséqué à partir des archives judiciaires de Marseille par Joseph Shatzmiller dans son *Shylock revu et corrigé*, dont la traduction française paraît dix ans après l'original [15], est typique des malentendus engendrés par l'usage prééminent des sources normatives (juridiques ou religieuses) dans l'appréciation de la cohabitation entre juifs et chrétiens. Nous sommes dans un contexte méridional (Provence), dans la première moitié du XIVe siècle. Un notable juif, dont la famille est implantée à Draguignan et Marseille, se voit intenter un procès par un mauvais payeur. Il doit se disculper et établir sa bonne foi pour échapper à l'accusation d'usure aggravée, ce qu'il fait apparemment avec succès, puisque les témoignages présents dans les fragments du procès préservés dans les archives judiciaires de Marseille sont tous favorables. Un nombre respectable de témoins chrétiens témoigne de sa bonne *fama*, prouvant par là son intégration dans son environnement chrétien. Joseph Shatzmiller a utilisé ce dossier pour poser un certain nombre de questions essentielles et rappeler quelques vérités. Comment se fait-il qu'au début du XIVe siècle, dans une ambiance idéologique *a priori* très hostile, un juif pratiquant le prêt à usure puisse être acquitté (c'est ce qu'on déduit, sans en être sûr, de la partie subsistante du procès) sur sa bonne renommée par un tribunal chrétien, en contradiction flagrante avec les prescriptions juridiques sévères héritées du XIIIe siècle ? Le témoignage de la pratique se heurte de manière flagrante aux sources normatives, ce qui donne à l'auteur l'occasion de se livrer à une enquête élargie sur l'usure en milieu provençal et sur les divers décalages expliquant dans une certaine mesure la bonne fortune de Bondavin [16].

Il ressort de l'ouvrage d'une part que le prêt juif est en Provence imbriqué dans l'activité économique du temps de sorte que les prêteurs sont intégrés de manière complexe et solide à leur environnement social ; d'autre part que les prescriptions législatives, par exemple celles du concile de Vienne, ne restent pas lettre morte, mais mettent un temps considérable à entrer en vigueur, selon les lieux, les contextes et les autonomies locales [17].

Joseph Shatzmiller avertit lui-même du danger d'extrapoler à partir de ce qui pourrait être un contre-exemple [18]. On peut déduire de ce cas pratique l'infirmation partielle de conclusions hâtives tirées de sources ou témoignages reliés au domaine de l'idéologie ou de l'image, coupés de la pratique ; on ne peut pas en tirer des conclusions générales sur la tolérance des milieux chrétiens à l'égard des juifs. En Provence, par exemple, tout semble changer très

15. J. SHATZMILLER, *Shylock reconsidered : Jews, Moneylending, and Medieval Society*, Berkeley-Los Angeles, 1990.

16. Le livre est construit sur un mouvement circulaire partant du procès Bondavin, pour y retourner après deux chapitres d'enquête sur la théorisation et la pratique de l'usure. Ce qui subsiste des minutes du procès est donné en annexe.

17. Sur ce problème, *ibid.*, en particulier p. 164-168, et les remarques chronologiques de la conclusion, p. 170.

18. Cf. *ibid.*, l'introduction, p. 11-14 : il serait plus juste de parler d'ambivalence des réactions face au problème du crédit juif, pour reprendre les termes de l'auteur.

vite quelques années après ce procès « exemplaire », dont, après tout, nous ne connaissons pas la fin.

Le procès de Bondavin fournit l'exemple inattendu de bonnes relations entre juifs et chrétiens à une période tardive face à un phénomène économique, l'usure, qui fut l'objet de toutes les crispations des législateurs et des clercs au XIIIe siècle. Le livre de Norman Golb, *The Jews in Medieval Normandy*, paru en 1998, s'ouvre au contraire sur des scènes de persécution dans la Normandie de l'époque de Robert le Pieux, au tournant de l'an mil, et sur la reconstitution des longues pérégrinations et des malheurs d'un juif de Rouen dans les années 1032-35, parvenues jusqu'à nous grâce à un témoignage fragmentaire préservé dans la *genizah* du Caire [19]. L'ample synthèse de Norman Golb n'est que le dernier élément d'une série d'articles et d'ouvrages à travers lesquels il a reconstitué depuis de longues années des pans entiers de l'histoire des communautés juives de Normandie et d'ailleurs, principalement (faute de sources antérieures) pendant la période qui nous occupe [20]. Même si N. Golb est connu pour l'audace de ses reconstitutions (en particulier paléographiques [21]), l'ensemble emporte très largement la conviction, tout en donnant une idée de la somme de travail nécessaire pour arracher des témoignages concrets à l'oubli : les sources doivent être cherchées du côté de la toponymie (anciens lieux-dits), de l'histoire intellectuelle du judaïsme (témoignages des tossafistes [22] et des savants), des documents épars jusqu'à la *genizah* du Caire, mais aussi en s'appuyant sur l'archéologie urbaine (la désormais célèbre découverte de la *yeshiva* ou école rabbinique de Rouen [23]). L'histoire juive des années 1000-1150, avant le commencement des grandes entreprises de compilation des traditions des différentes écoles, se heurte à des problèmes de reconstitution sans commune mesure avec ceux que rencontre le médiéviste dans la reconstitution de l'environnement chrétien. Ainsi, des événements aussi importants que

19. Une *genizah* est un lieu où l'on entrepose des manuscrits ou écrits endommagés, pour ne pas porter atteinte par mégarde au nom divin. Celle de la synagogue de Fustat, ancienne banlieue du Caire, découverte en 1896, s'est révélée une mine inépuisable de documents exceptionnels sur le judaïsme méditerranéen, accumulés pendant des siècles entiers du haut Moyen Âge et du Moyen Âge central.

20. Entre autres, « Le toponyme hébraïque MNYW et son identification avec Monieux (Vaucluse) », *Revue internationale d'onomastique*, 20, 1968, p. 241-254, en liaison avec les problèmes de retranscription discutés *infra*, note suivante; *Les Juifs de Rouen au Moyen Âge : portrait d'une culture oubliée*, Rouen, 1985; « Localisation de l'ancienne académie juive de Rouen et de la Synagogue Monumentale », *Monuments historiques de France*, 1977, p. 17-19.

21. Une grande partie des reconstitutions de N. Golb a pour fondement la relecture de toponymes français retranscrits en écriture carrée consonantique de manière ambiguë, dans lesquels il reconnaît le nom de Rouen (RDYM) ou d'autres villes de Normandie, à la place de Rodez, etc. Ces problèmes d'attribution, qui peuvent paraître très surprenants même au médiéviste habitué aux problèmes de paléographie, sont une difficulté supplémentaire pour le chercheur hébraïsant travaillant à partir de documents postérieurs aux événements analysés, souvent écrits dans un cadre géographique éloigné, et remplis d'erreurs de copistes.

22. Littéralement, « ceux qui ajoutent ». Il s'agit des continuateurs français et allemands de l'œuvre de Rashi, du XIIe au XIVe siècle, qui organisent, complètent et discutent ses commentaires.

23. N. GOLB, *The Jews in Medieval Normandy*, *op. cit.*, p. 137-169.

les persécutions liées à la première ou à la seconde croisade ont pu rester parfaitement ignorés très longtemps [24]. Dans l'ensemble, même si certains doutes peuvent subsister ça et là, par exemple sur la structuration politique de la communauté (l'équivalent rouennais du « roi des juifs de Narbonne » attend d'autres témoignages [25]), la reconstitution de N. Golb donne une idée très convaincante de l'importance de la communauté juive dans une grande unité politique, ici la Normandie, au cœur du Moyen Âge central, et de la manière dont elle a pu être minorée pendant longtemps. On peut entrevoir les différents moments de tensions et de persécution, alternant avec les phases de prospérité, jusqu'à l'étranglement progressif de la communauté au XIIIe siècle et à son expulsion.

Un des témoignages les plus spectaculaires apporté par cette enquête, et corroboré par d'autres éléments, concerne la circulation des hommes et des idées en milieu juif aux XIe et XIIe siècles. Outre les pérégrinations du malheureux Mar Reuben de Normandie au Caire, N. Golb montre comment l'une des plus grandes figures intellectuelles du judaïsme, participant de plein titre à la renaissance du XIIe siècle, Abraham ibn Ezra, d'origine espagnole, a pu s'installer durablement en Normandie dans la seconde moitié de sa vie, et quelle influence il a pu y exercer. Là encore, il a suffi d'une enquête plus approfondie pour faire voler en éclats un cliché ancien, la séparation rigoureuse des mondes ashkénazes et sépharades [26].

Le médiéviste glanera pratiquement à chaque page du livre de N. Golb un aperçu original, fondé sur la réexploitation de sources latines jusque là mal lues ou le déchiffrement d'inédits hébreux, une vue nouvelle de la vitalité du monde juif médiéval ; il comprendra aussi du gain inappréciable d'informations rendu possible par l'exploitation croisée des sources juives et chrétiennes, qui s'éclairent très souvent réciproquement, alors qu'elles ont été plus souvent analysées

24. Reconstitution hypothétique des épisodes normands des persécutions liées aux première et seconde croisades, *ibid.*, p. 117-135 et p. 217-225 pour la seconde croisade. Il y a très probablement un fonds de vérité dans les remarques peu amènes de Norman Golb sur la tendance de l'historiographie française à minorer les persécutions en France même pour accentuer celles qui ont concerné les communautés rhénanes. La question des confusions toponymiques est évidemment cruciale dans un contexte d'interprétation souvent délicat.

25. Sur cette question, *ibid.*, p. 13-18, où l'auteur postule de manière relativement convaincante l'existence au XIe siècle d'un « roi des Juifs (*nasi*) en Neustrie » installé à l'époque carolingienne, aux fonctions comparables à celles du *nasi* de Narbonne ou des dignitaires juifs de Mayence, ces derniers moins bien connus. Sur le *nasi* de Narbonne, cf. entre autres l'article d'A. GRABOÏS, « Les écoles de Narbonne au XIIIe siècle », dans *Juifs et Judaïsme de Languedoc*, *Cahiers de Fanjeaux*, 12, 1977, p. 141-157.

26. N. GOLB, *The Jews in Medieval Normandy*, *op. cit.*, p. 253-296, à compléter par M. SERFATY, « Autour d'Abraham ibn Ezra. Contacts entre France du Nord et Espagne », dans *Rashi et la culture juive*, *op. cit.*, p. 33-54. La reconstitution des différentes étapes de la carrière du savant entre Espagne, Maghreb, Italie, France du Sud et France du Nord, de ses contacts (parfois houleux) avec les intellectuels juifs du monde des tossaphistes et de son influence durable en milieu juif et chrétien permet de d'envisager de manière précise les problèmes de contact culturel entre les deux grandes aires culturelles du monde juif, et entre les juifs et les chrétiens au XIIe siècle.

isolément. Il est clair à la lecture des livres de J. Shatzmiller et de N. Golb que les frontières entre les deux univers, juif et chrétien, frontières statutairement infranchissables, n'empêchaient pas des contacts variés, même si la réalité de ces derniers n'est pas toujours simple à rétablir. L'impression qui ressort de *Jews in medieval Normandy* est pourtant celle d'une communauté à la richesse culturelle foisonnante, en contact avec des centres lointains, mais relativement autonome par rapport à la culture chrétienne dominante. Ce problème d'un développement culturel autonome, en grande partie centré sur l'étude de la torah et de ses sciences annexes, nous renvoie aux lignes sans appel de Y. F. Baer citées dans la première partie, et au problème qu'elles posent. Quelle a été l'importance de l'apport juif au monde chrétien dans lequel il a vécu pendant ces trois siècles, et qu'a-t-il reçu de lui ?

Hebraica veritas ? Réalités et limites des échanges culturels

Plus encore que la reconstitution de la vie des communautés juives, la question des échanges culturels pose des problèmes. Le non-spécialiste est soumis à divers effets d'optique qui peuvent l'induire en erreur. D'une part, il entend parler de grandes réalisations du judaïsme médiéval en France ou en Allemagne, comme le commentaire de Rashi et de ses successeurs tossafistes, mais s'il veut en savoir plus, il est vite renvoyé à une chaîne de productions internes au judaïsme talmudique, apparemment sans lien concret avec le contexte historique de leur création. D'autre part, il connaît l'importance du problème de l'*hebraica veritas* pour les clercs chrétiens, surtout à partir du XIIIe siècle, mais là encore, il peut légitimement hésiter entre l'étonnement devant les efforts entrepris et les connaissances apparemment étendues de certains intellectuels chrétiens qui ont réussi à dominer une partie de la littérature rabbinique [27], et le constat de l'ignorance grossière de la majorité, et même des minorités les plus instruites, devant les réalités élémentaires du judaïsme (voir le scandale qu'a constitué la « découverte » du Talmud en plein XIIIe siècle). Une fois l'antienne de la richesse des échanges culturels entonnée, de tels contrastes sont tout de même déroutants.

Dans le domaine de la culture lettrée, le cloisonnement disciplinaire joue encore beaucoup, en partie par la force des choses. En conformité plus ou moins consciente avec le mode de production millénaire de la culture qu'ils étudient, les spécialistes du judaïsme médiéval ont trop souvent tendance à fonctionner sur un ensemble de références difficilement saisissables pour le médiéviste (*piyyut*, *aggadah*, *halakhah*...), et à commencer les discussions sur des bases pour eux déjà acquises. La barrière de la langue restera un obstacle insurmontable pour le plus grand nombre, mais il est sans doute possible, comme cela a été fait dans certaines publications, de mettre un plus grand

27. Cf. les ouvrages de G. DAHAN cités *supra* note 2, ainsi que ID., « Un dossier latin de textes de Rashi autour de la controverse de 1240 », *Revue théologique de Louvain*, 23, 1992, p. 321-336.

nombre de données à la portée des médiévistes éventuellement intéressés. Pourtant, la plupart du temps, le médiéviste courageux devra glaner des renseignements au fil d'ouvrages ou de publications spécialisées, dans lesquelles il se retrouvera parfois avec difficulté. Le colloque sur *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, paru en 1997 sous la direction de Gilbert Dahan, Gérard Nahon et Élie Nicolas est l'exemple même de l'ouvrage visant en théorie à mieux faire connaître les particularités de la culture juive en France du Nord au Moyen Âge central, autour du maître (Salomon ben Isaac de Troyes, dit Rashi, 1040-1105), mais il semble concrètement plutôt destiné aux spécialistes à cause de la technicité des sujets envisagés, et alors que maint aspect des problèmes évoqués pourrait intéresser l'ensemble des médiévistes [28].

À la suite d'une première contribution de G. Dahan qui joue largement le rôle d'introduction [29], deux articles présentant, l'un, un faisceau de théories sur les écoles rabbiniques de Paris au XIIe siècle, l'autre, le parcours complexe d'Abraham ibn Ezra et les contacts culturels entre France du Nord et Espagne, contiennent de nombreux éléments sur l'enracinement des savants juifs dans leur univers culturel [30]. D'autres contributions présentent l'usage qu'on peut tirer de matériaux peu connus, tels les commentaires de Rashi sur les termes bibliques concernant les vêtements glosés par des termes d'ancien français se référant aux usages contemporains du maître, ou un très bel article sur des manuscrits hébraïques originaires de France et peu travaillés, ayant apparemment servi pour certain d'entre eux de document de travail à des lettrés chrétiens [31]. Un second article de G. Dahan éclaire les modalités d'emploi des gloses de Rashi et des autres exégètes juifs par les savants chrétiens [32]. Autant de pistes qui peuvent indiquer au linguiste, à l'historien des villes, à celui de l'exégèse chrétienne, des sources importantes pour sa connaissance de l'ancien français, de la révolution urbaine du XIIe siècle, etc. Quant à l'échange culturel

28. Autre publication importante sur Rashi également motivée par le 950e anniversaire de sa naissance, G. SED-RAJNA éd., *Rashi 1040-1990. Hommage à Ephraïm Urbach*, Paris, 1993.

29. G. DAHAN dir., « Rashi et la culture juive en France du Nord », dans *Rashi et la culture juive, op. cit.*, p. 5-11.

30. G. NAHON, « *Didascali*, rabbins et écoles du Paris médiéval, 1130-1171 », *ibid.*, p. 15-31 et M. SERFATY, *op. cit. supra* note 26, auxquels il convient d'ajouter la contribution de J. SHATZMILLER, « Les tossafistes et la première controverse maïmonidienne : le témoignage du rabbin Asher ben Gershom », *ibid.*, p. 55-82, autre exemple de crises internes au judaïsme résultant des chocs culturels entre monde sépharade et ashkénaze.

31. Sur l'utilisation de termes techniques d'ancien français pour l'exégèse littérale des vêtements dans la Bible par Rashi, M. CATANE, « Le vêtement en France au XIe siècle d'après les écrits de Rashi », *ibid.*, p. 123-133, malheureusement la seule contribution du recueil faisant une place importante à l'étude des *la'azim* (les commentaires en langue vernaculaire, ici l'ancien français, des termes bibliques par Rashi). Voir dans le même volume, p. 191-201, sur un sujet comparable M. BANITT, « Une vue d'ensemble sur les glossaires bibliques juifs en France au Moyen Âge ». Sur les manuscrits annotés, cf. G. SED-RAJNA, « Les manuscrits hébraïques originaires de France : XIIe-XIIIe siècle », *ibid.*, p. 227-242.

32. G. DAHAN, « La connaissance de l'exégèse juive par les chrétiens du XIIe au XIVe siècle », *ibid.*, p. 343-349.

proprement dit, les exemples de Rashi et d'Abraham ibn Ezra indiquent, pour le judaïsme proprement dit, plusieurs directions d'études.

D'une part, la culture juive en Occident présente l'intérêt de témoigner d'une ambiance générale (linguistique, vestimentaire, etc.) reflétée par une tradition culturelle à l'autonomie marquée et jalousement défendue [33]. En ce domaine, c'est aux hébraïsants d'indiquer aux médiévistes l'intérêt de certains traits originaux du milieu médiéval, captés par les minorités juives là où la tradition latino-chrétienne présente des vides (les *la'azim*/gloses en langue vulgaire de Rashi en sont évidemment les exemples les plus éloquents [34]). D'autre part, si la circulation intense des hommes et des personnes entre les différentes communautés du judaïsme les a mis à même de jouer un rôle non négligeable dans la transmission d'un important bagage culturel, en partie spécifiquement juif (traditions poétiques et grammaticales sépharades...), en partie d'inspiration interconfessionnelle (productions proprement scientifiques et philosophiques, ou bien magiques), du sud vers le nord, elle a été en outre l'occasion de contacts intellectuels intercommunautaires encore souvent mal connus, où l'intérêt scientifique commun a pu surmonter les barrières confessionnelles. Enfin, les productions artistiques du judaïsme qui ont survécu témoignent d'un domaine où les exigences culturelles particulières des communautés se sont approprié les canons esthétiques de l'univers chrétien pour les faire servir à leur usage propre [35].

Ces trois ensembles offrent pareillement au médiéviste l'occasion de réfléchir à des problèmes qu'il connaît bien à partir d'un éclairage inhabituel, indispensable à une compréhension d'ensemble élargie. Ils sont aussi emblématiques d'une dissymétrie inévitable : d'un côté, une culture juive dont l'étude est pleine d'enseignement sur son environnement. Elle donne toutefois l'impression de recevoir des traits de la culture dominante par imprégnation, plutôt que par volonté d'échange véritable avec la culture lettrée d'un milieu qui lui reste généralement hostile ; et pourtant, elle joue, dans certains cas, un rôle d'intermédiaire obligé, à cause de sa configuration particulière. De l'autre côté, la

33. On rappellera la différence notable entre, d'une part, l'intégration culturelle des séphara-des en milieu musulman, notamment en Espagne, qui conduit les lettrés juifs à adopter l'arabe comme langue de culture et à s'inspirer des réalisations des poètes et grammairiens arabes pour l'étude et l'illustration de l'hébreu biblique, et, d'autre part, l'apparente fermeture des communautés juives en terre chrétienne, à comparer avec les différences de comportements entre les deux groupes face aux persécutions notées par A. GROSSMAN, « The cultural and social background of jewish martyrdom », dans *Juden und Christen, op. cit.*, p. 78.

34. Ces gloses en langue étrangère, (*la'az*, plur. *la'azim* en hébreu), ici l'ancien français champenois, en tout plus de quatre mille termes servant à commenter des passages de la Bible ou du Talmud, sont une source exceptionnelle à une époque où les témoignages sur le vocabulaire français de la vie quotidienne sont encore rares.

35. C. SIRAT, « Le livre hébreu : rencontre de l'esthétique française et de la tradition juive », dans *Rashi et la culture juive, op. cit*, p. 243-259 ; T. METZGER, « Exégèse de Rashi et iconographie biblique juive médiévale », *ibid.*, p. 203-224 ; et l'article général de B. KÜHNEL, « Jewish and Christian Art in the Middle Ages. The Dynamics of a Relationship », dans A. HAVERKAMP éd., *Juden und Christen, op. cit*, p. 1-15.

majorité chrétienne, indifférente à la culture juive, est pourtant obsédée par un élément particulier de cette culture, son rôle de gardien d'un univers linguistique et culturel aux origines de la tradition biblique. Elle ne cherche dans les échanges avec la culture juive que son propre reflet ; quand elle découvre autre chose, elle l'ignore ou le rejette. C'est dire qu'en dehors d'apports éventuels dans les sciences exactes, ou de certaines curiosités linguistiques touchant principalement à l'exégèse biblique, voire à la magie, les milieux chrétiens, à de rares exceptions, ne découvrent de la culture juive contemporaine que fort peu de choses.

L'ouvrage collectif sur *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-44*, publié sous la direction de Gilbert Dahan en 1999, résume cette situation, et nous ramène à la première partie de cette note : dans la plupart des cas, à l'occasion de cette affaire comme d'autres au XIIIe siècle, les échanges entre les porte-parole des deux communautés se limitent à l'invective et à la *disputatio* inégale [36]. Pourtant, comme le montre G. Dahan [37], la confrontation intellectuelle donne lieu à des approfondissements jusqu'alors inégalés dans la connaissance des réalités de l'exégèse juive en milieu chrétien, ainsi des traductions latines de Thibaud de Sézanne à partir de fragments du Talmud, ou des entreprises des correctoires dominicains et franciscains ; mais ces explorations passent symptomatiquement souvent par l'entremise de convertis juifs et de spécialistes mendiants relativement isolés, alors que le climat de répression des études juives talmudiques provoque l'émigration d'une partie des savants de la communauté à Saint-Jean d'Acre, où elle fleurit pendant un demi-siècle avant d'être anéantie tragiquement avec la chute de la ville en 1291 [38].

Si nous avons très fortement affiné la connaissance des modalités de l'impact de la culture juive en milieu chrétien, force est donc de reconnaître qu'en dehors de cercles restreints, cet impact apparaît singulièrement limité au regard de la vitalité de la culture juive en France du Nord et en Occident, encore à la fin du XIIIe siècle. Si chaque témoignage concret d'un véritable échange est précieux, la forme marginale de ces échanges, l'anonymat habituel des parties rend leur interprétation délicate : à chaque fois que l'historien est devant un point de contact concret, c'est pour se heurter au manque de documentation,

36. Sur les événements de 1242-1244, cf. A. TUILIER, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens. Ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », dans G. DAHAN dir., *Le Brûlement du Talmud à Paris, op. cit.*, p. 59-78, et R. CHAZAN, « The Hebrew Report on the Trial of the Talmud : Information and Consolation », *ibid.*, p. 79-93. Sur la littérature d'invectives chrétiennes concernant le Talmud, Y. FRIEDMAN, « Anti-Talmudic Invective from Peter the Venerable to Nicolas Donin (1144-1244) » ; D. BEHRMAN, « *Volumina vilissima*, a Sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud » et N. BÉRIOU, « Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIIIe siècle », *ibid.*, respectivement p. 171-189, 191-209 et 211-237.

37. G. DAHAN, « Textes et contextes de l'affaire du Talmud » et « Les traductions latines de Thibaud de Sézanne », *ibid.*, p. 7-20 et 95-120.

38. A. GRABOÏS, « Une conséquence du brûlement du Talmud à Paris : le développement de l'école talmudique d'Acre », dans *Le Brûlement du Talmud à Paris, op. cit.*, p. 47-56.

signe indubitable du caractère non organisé, individuel, ponctuel, de ces contacts [39]. Dans l'étude des échanges culturels entre christianisme et judaïsme au Moyen Âge central, il faut donc avoir à l'esprit que ces échanges, en Europe nord-occidentale, représentent à la fois beaucoup par leur intensité (la controverse religieuse) et, parfois, par leur qualité, et peu dans la profondeur et la durée. Surtout, l'impact le plus important n'appartient pas tant au domaine culturel en général, qu'à celui de la confrontation, laquelle laisse des traces, préparant les expulsions de la fin de la période. L'échange est indissociable de l'affrontement. De ce point de vue, le constat pessimiste d'Y. F. Baer contiendra toujours une part de vérité et peut être en quelque sorte retourné. Edom, le monde chrétien, n'étudia pas véritablement le judaïsme pour lui-même, mais s'interrogea par le biais du judaïsme sur les fondements de sa religion et de sa culture, et sur ses limites : et quand il entrouvrit une porte sur l'univers culturel d'Israël, du judaïsme talmudique, ce fut pour crier à la trahison du Christ.

À l'issue de ce rapide tour d'horizon, qui a laissé de côté d'autres parutions récentes sur le judaïsme médiéval qu'il faudrait aussi discuter [40], nous pouvons clore cette présentation par un constat positif et optimiste : l'histoire du judaïsme dans l'Occident médiéval voit un renouvellement déjà durable porter ses fruits, et la problématique de la relation, tant sociale, politique, économique que culturelle, entre juifs et chrétiens, est illustrée par de nombreux travaux. Il importe malgré tout de prendre garde à la dissymétrie dans la recherche contemporaine qui répond à celle des sources maintes fois suggérée dans cette note : on peut dire aujourd'hui que l'appréhension chrétienne du problème juif au Moyen Âge central, son impact dans la pensée chrétienne, les diverses manifestations de l'antijudaïsme qui lui sont liées, sont relativement bien connus, et à la portée de la majorité des médiévistes. En revanche, l'histoire des communautés juives proprement dites et de leurs réalisations culturelles en milieu chrétien a subi des renouvellements profonds, mais est encore très loin d'être achevée : c'est là l'affaire des spécialistes qui doivent assumer un rôle de vulgarisation et de transmission des données. Enfin, au contact de ces deux sphères, les échanges entre les deux communautés, entre Israël et Edom, sont

39. Une variante en histoire sociale de ces problèmes est le témoignage passionnant mais elliptique de problèmes juridiques posés par un mariage interconfessionnel que S. SCHWARZFUCHS ne peut que relever dans « La vie interne des communautés juives du nord de la France au temps de Rabbi Yéhiel et de ses collègues », *ibid.*, p. 23-37. Pour des exemples concrets de contacts scientifiques entre savants juifs et chrétiens au XIIIe siècle, avec échanges de manuscrits et d'informations, je me permets de renvoyer à É. ANHEIM, B. GRÉVIN et M. MORARD, « Exégèse judéo-chrétienne, magie et linguistique : un recueil de notes inédites attribué à Roger Bacon », à paraître dans les *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*.

40. En particulier, à une époque et dans un horizon géographique différents, le livre de R. BRODY, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven-Londres, 1998, qui vise à remplir un vide dans l'historiographie du judaïsme, en replaçant les réalisations culturelles des *ge'onim* de Babylonie / Irak au cours du haut Moyen Âge dans leur contexte socio-historique, sans peut-être y parvenir totalement.

un domaine d'investigation délicat, aux frontières du spécialiste et du généraliste, où l'on ne peut espérer progresser que pas à pas, en évitant la tentation de l'anachronisme multiculturaliste, comme du trop grand cloisonnement, dans l'étude de contacts qui nous échappent encore en grande partie.

Benoît Grévin, Université de Paris X Nanterre, Département d'Histoire, 200 avenue de la République, 92000 Nanterre Cedex

Médiévales 41, automne 2001, p. 165-184

NOTES DE LECTURE

Serge LUSIGNAN, « *Vérité garde le roy* ». *La construction d'une identité universitaire en France (XIIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, 332 p.

À la confluence de l'histoire sociale et de l'histoire intellectuelle, ce beau livre essaie de cerner l'identité d'un groupe très particulier : celui des universitaires parisiens, dont la légitimité dans la société médiévale est fondée sur la maîtrise de techniques rationnelles d'exposition et de recherches. Ce capital intellectuel leur assigne automatiquement une grande importance dans la vie politique à un moment où le savoir est conçu comme une clef de voûte du bon gouvernement royal — car « Vérité garde le roi », affirme le verset biblique qui fournit un titre tout indiqué.

C'est cette rencontre entre des universitaires en quête d'identité et un pouvoir monarchique tout à fait prêt à les « instrumentaliser » dont Serge Lusignan explore les circonstances et les conséquences. Et ceci en se plaçant à l'endroit où s'exprime le mieux le poids du nouveau groupe, à l'endroit qui permet aux membres de ce groupe de défendre leurs droits tout en réaffirmant leur dignité sociale et politique — à savoir le Parlement, devant lequel les universitaires semblent avoir discouru continûment et dont les riches archives forment la matière du livre. Car, si la naissance de l'université parisienne s'est réalisée autour du privilège clérical, c'est la législation royale qui, à partir du XIVe siècle, donne ses contours et son contenu définitifs à la catégorie nouvelle des « gens d'étude ». Il est donc logique que le tribunal royal par excellence tranche les différends en matière universitaire. Mais le Parlement, nul ne l'ignore, a aussi une vocation politique, de conseil et de tribune. Devenus les conseillers naturels du roi, les universitaires se retrouvent ainsi sans cesse sous ses yeux; ce qui fait leur force sera aussi leur perte : la monarchie protectrice se résout à rogner des privilèges qui paraissent désormais d'un autre temps — les statuts dictés au cardinal d'Estouteville en 1452 marquent la fin de l'âge d'or. L'université est bien restée fille du roi, mais c'est une fille mineure pour toujours.

Tel est l'argument fondamental du livre de S. Lusignan. Il suffirait pour en recommander la lecture. Mais, chemin faisant dans sa rigoureuse démonstration, l'auteur livre en outre d'utiles réflexions pour tous ceux qu'intéresse l'histoire culturelle de la fin du Moyen Âge.

Les modalités et les raisons de l'appel au Parlement en révèlent déjà beaucoup sur la manière dont les universitaires se voyaient et se situaient réellement dans la société, à condition de savoir décrypter les plaidoiries — qui présentent l'avantage d'énumérer tous les arguments que comptaient utiliser les parties — et les délibérations en conseil, terrain tout trouvé pour les interventions politiques de l'université. Si les affaires impliquant des universitaires ne cessent de croître au long du XIVe siècle, y compris en première instance, les interventions collectives hors procès se multiplient sous le règne de Charles VI, qui représente à bien des égards l'apogée du règne universitaire. Il ne faut pas voir dans cet investissement le seul reflet de la composition d'un Parlement où

dominent de plus en plus les gradués — et où l'on avait donc toutes les chances de trouver des oreilles complaisantes — mais aussi le seul moyen de résoudre les problèmes liés à l'enchevêtrement des juridictions : aux juges ecclésiastiques qui avaient traditionnellement à connaître des *scolares* se sont en effet ajoutés au cours du XIII[e] siècle les dirigeants de la corporation, sans que les partages de compétence soient toujours bien nets. C'est pourquoi l'on voit débattre en Parlement des questions aussi professionnelles que le régime des études et l'application des statuts, comme en 1386, lorsque la faculté de décret poursuit M° Ameilh du Breuil qui, quoique docteur, persiste à vouloir faire cours aux heures très matinales où enseignent seulement les bacheliers — il est vrai que l'intéressé exerce par ailleurs les fonctions bien plus lucratives et prestigieuses de maître des requêtes à l'hôtel du roi : le pantouflage à temps partiel des professeurs de droit ne date pas d'hier !

Si les universitaires se montrent si chicaneurs (la faculté de médecine engloutit la moitié de ses revenus sur trois ans dans le procès d'un « imposteur »), c'est aussi parce qu'ils ont à défendre un statut chèrement acquis, toujours menacé et source de litiges : au XIV[e] siècle, ils invoquent la sauvegarde royale pour résister à la violence des officiers du même roi ; au siècle suivant, il s'agit surtout de protéger leur droit de plaider à Paris pour des biens qu'ils détiennent parfois fort loin. L'apport majeur du livre de S. Lusignan est en effet de démonter les ressorts juridiques qui ont permis de dégager à la fin du Moyen Âge un espace autonome pour l'étude. La notion primordiale est celle de sauvegarde royale, c'est-à-dire une protection renforcée de l'autorité publique. Ce statut, dont bénéficient également les monnayeurs royaux et les orphelins, offre l'immense avantage de « couvrir » les membres non-clercs de l'université, comme bedeaux et libraires, y compris les femmes ; paradoxalement, il implique de respecter le genre de vie des clercs : gare aux étudiants qui « tiennent fillettes » ou à ceux qui prétendent continuer leurs études à 70 ans passés.

Outre les droits bien connus qu'ils exercent collectivement sur les métiers du livre, les loueurs de meublé ou ceux qui prétendent exercer la médecine, les universitaires, de Paris ou d'ailleurs, ont une surprenante liberté d'action dans tout le royaume, qui commence à susciter bien des envies. La franchise sur les biens transportés leur permet d'arrondir facilement leurs revenus ; le *jus non trahi*, qui interdit de les obliger à plaider ailleurs que là où ils travaillent, les aide grandement à confondre des adversaires peu habitués aux usages de la capitale. L'auteur note avec justesse que ce « statut de l'universitaire » construit au long des XIV[e] et XV[e] siècles creusa un fossé entre les ressortissants du royaume et les étrangers, bien loin du cosmopolitisme constitutif des premières universités.

Cette réorientation nationale de l'identité universitaire s'est bien entendu renforcée de la fonction politique qu'ont prétendu remplir les maîtres parisiens, notamment dans la période du Grand Schisme et de la guerre civile. S. Lusignan reprend et complète ici les nombreux travaux que lui et d'autres ont consacrés à la *Translatio studii* (« Transfert des études » depuis la Grèce et la Rome antiques jusqu'à Paris). Notons simplement que, dès le XIII[e] siècle, cette topique est explicitement liée à la protection royale sur les écoliers et que le milieu des traducteurs de Charles V l'utilise plus tard pour justifier l'idéal politique d'un prince sage conseillé par des universitaires. Ces derniers ne se privent pas de rappeler ce qui paraît fonder « historiquement » leurs prétentions politiques : mais on les voit aussi invoquer la *Translatio studii* contre les trop nombreux bouchers de Sainte-Geneviève et contre un maître qui prétend enseigner le droit cano-

nique ailleurs qu'à l'endroit coutumier — ce à quoi le contrevenant répond habilement que le droit canonique n'existait pas dans la Grèce ancienne.

Qu'importe ! Arc-boutés sur leurs consistants privilèges, affirmant hautement l'antiquité de leur état, les universitaires se présentent comme un corps soudé, exhibant sa hiérarchie dans les grandes processions qui mobilisent la société urbaine. C'est l'occasion de querelles de préséance avec les chanoines, par exemple aux funérailles de Charles V, en 1380, où clercs de l'Église de Paris d'un côté et maîtres de l'université de l'autre défilent en deux colonnes strictement parallèles : les docteurs sont bien séparés des pasteurs.

L'idéal d'une Université indépendante de l'Église et devenue, sous la protection du roi, un corps égal à celui du Parlement n'allait pas durer longtemps : tandis que Charles VII faisait durement sentir aux maîtres parisiens ce que coûtait sa protection, le monopole du savoir leur échappait définitivement. Une fois de plus, l'importance et l'originalité du « moment » Charles VI ressortent. Tout comme la fécondité des centaines de registres du Parlement de Paris qui attendent l'œil et la main des chercheurs courageux : espérons qu'ils sauront en tirer le même parti, rigoureux et brillant, que S. Lusignan.

Bruno LAURIOUX

Jérôme BASCHET, *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Le temps des images, Paris, Gallimard, 2000, 416 p.

Après un beau livre sur l'enfer [1], Jérôme Baschet propose, avec *Le Sein du père*, un ouvrage remarquable sur un mode de représentation du paradis.

Davantage connu pour avoir accepté de sacrifier son fils Isaac (Gn. 22, 10), Abraham, dans la chrétienté médiévale, a également figuré le paradis céleste, réunissant en son sein ceux qui ont mérité la vie éternelle. Le sein d'Abraham est défini par saint Augustin (dans les *Questiones evangeliorum*), comme le « repos des bienheureux pauvres, auxquels appartient le royaume des cieux, dans lequel ils seront reçus après cette vie ». Toutefois, les premiers théologiens ont hésité à confondre ce lieu avec le royaume des cieux car l'idée de dilation [2] (dominante jusqu'à la fin du XIIe siècle), selon laquelle les âmes séparées, sauf les plus saintes ou les plus impies, doivent attendre la résurrection des corps et le jugement dernier pour accéder au paradis, retarde cette collusion. Puis, certains écrits monastiques (tels ceux de saint Bernard ou de Aelred de Rievaulx) et la liturgie des morts affirmant « Que le Christ, qui t'a appelé, daigne t'accueillir et que les anges te conduisent dans le sein d'Abraham », accélèrent le processus de rapprochement entre le *sinus* du patriarche et le paradis, d'abord dans les images puis dans la scolastique. Ainsi Thomas d'Aquin explique clairement qu'avant la Rédemption, le sein d'Abraham était un lieu souterrain où vivaient les justes de l'Ancien Testament (il s'agit du limbe des Pères) et que depuis la descente du Christ dans le shéol juif, il est un lieu paradisiaque où l'on accède à la vision béatifique. Mais, malgré cette reconnaissance théologique, J. Baschet montre parfaitement que le sein

1. *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*, École française de Rome, Rome, 1993.

2. Concept essentiel pour comprendre l'au-delà chrétien, que Jérôme Baschet aborde largement dans « Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement ? », *Revue Mabillon*, 6, 1995, p. 159-203.

d'Abraham demeure « le nom possible de différents lieux de l'au-delà » (p. 107), pouvant désigner, encore au XIIIe siècle, un lieu d'attente du paradis céleste.

Les premières images du sein d'Abraham apparaissent autour de l'an mil, et triomphent au cours du Moyen Âge central pour décliner à partir du début du XIVe siècle (comme le montrent de manière convaincante les graphiques en annexes de l'ouvrage). Au cours des XIe-XIIIe siècles, sur de multiples supports (peintures murales, miniatures, sculptures, vitraux ou orfèvrerie), près des deux tiers des représentations du séjour des élus dans l'au-delà ont recours au sein d'Abraham, motif très souvent inclus dans un thème iconographique plus large. J. Baschet distingue les illustrations intégrées à la parabole de Lazare (86 œuvres), celles comprises dans le jugement dernier (83 œuvres) et celles s'inscrivant dans un contexte non-eschatologique mais pourtant distinct de la parabole (140 œuvres). Le premier groupe d'images représente le passé de l'ancienne loi, le second, le futur du jugement dernier et le troisième, le présent du temps de l'Église (p. 124). Les figurations incluses dans la parabole de Lazare connaissent leur plus fort développement aux XIe et XIIe siècles avant de décliner au profit de celles intégrées au jugement dernier, lorsque ce dernier devient un thème iconographique majeur (que l'on pense aux portails des cathédrales : Chartres, Paris, Amiens, Reims, Bourges, Bamberg, Nuremberg...) sur des supports visibles par tous (peintures murales, mosaïques ou statuaires). Enfin, les figurations qui prennent place dans des contextes non-évangéliques se rencontrent plus volontiers dans les livres liturgiques ou les nécrologes et se diffusent surtout à partir du XIIe siècle.

Trônant en majesté, parfois nimbé, le patriarche accueille en son sein les élus, qui, après le jugement dernier, ayant réintégré leur corps, accèdent à la vie éternelle. Ne se distinguant guère par l'âge, par le sexe ou par le statut social, ayant recouvré l'innocence (l'« enfance spirituelle ») nécessaire pour accéder au royaume des cieux (selon Mt, 18, 3 ou Lc 18, 16), les élus sont souvent représentés sous la forme de petits enfants, soit entre les bras du patriarche, soit dans un linge tenu par le vieil homme (plus de la moitié des 317 images étudiées) soit encore dans un pan de son vêtement, conçu comme une seconde peau. L'utilisation du linge ou du vêtement, permettant d'accueillir davantage d'élus, plus d'une quarantaine dans une miniature de la Bible de Pampelune (Amiens, ms. 108, f. 255 v., reproduite p. 205), s'adapte mieux aux figurations du motif dans le jugement dernier et joue comme de nouveaux fonts baptismaux où le chrétien recouvre la pureté de l'enfance. J. Baschet propose de définir la relation entre Abraham et les élus comme une *inclusion corporelle*. Afin de mieux dégager encore les spécificités du thème choisi, il consacre donc le chapitre VII à l'étude d'autres figures d'inclusion corporelle : le sein des anges (l'archange Michel protégeant les élus), le sein de Satan ou de la mère des vices (rare représentation négative d'une inclusion corporelle), la Paternité divine (figure qui connaît également un grand succès aux XIIe-XIIIe siècles), le Trône de grâce (le crucifié planté entre les jambes du Père), l'âme de la Vierge dans le manteau du Christ, quelques saints dans le sein du Christ (saint Jean au moment de la Cène ou saint François), la Vierge de Miséricorde protégeant les fidèles sous son manteau (représentation qui n'apparaît pas avant la seconde moitié du XIIIe siècle, au moment même où les représentations du sein d'Abraham déclinent) ou encore la Vierge à l'Enfant (où la relation de tendresse de Marie, inclinant sa tête vers son fils, contraste avec la rigidité frontale du patriarche). Autant de comparaisons fructueuses qui permettent à l'auteur d'insister sur « l'ambivalence sexuelle » du sein d'Abraham, homologue à la fois de la Vierge-Église et du Père divin, *figure* éminemment paternelle (Dieu-père) mais remplissant une *fonction* maternelle (communauté-mère) (p. 308-309).

Pourquoi le sein d'Abraham a-t-il connu, au cours du Moyen Âge central, cette formidable promotion ? D'abord, répond J. Baschet, parce que cette figure paternelle (autorité et protection dont chacun a besoin) relève à la fois de la parenté charnelle (Abraham est le père charnel du peuple juif), spirituelle (il est le père spirituel des chrétiens), et divine (il s'assimile parfois à Dieu le Père, comme l'atteste le nimbe crucifère qui orne souvent sa tête). C'est ce rôle de « médiateur subtil » qui assure une partie de son efficacité. Cependant, de ces trois types de paternité, c'est, incontestablement, la figure du père spirituel qui l'emporte, comme le manifestent les procédés même de la représentation d'Abraham. En effet, la rigidité frontale du patriarche et des élus empêche le regard de l'un aux autres, désincarne les personnages, ignore le lien père-enfant. La forte spiritualisation du motif est également assurée par la germanité spirituelle qui unit les élus ne se distinguant ni par l'appartenance sociale (ils sont nus) ni par le sexe (ils sont, à quelques rares exceptions près, masculins), ni par l'âge (ils appartiennent à une même génération, *pueritia* ou *adolescentia*, inférieure à celle d'Abraham). Ils sont inclus, en groupe dans un réceptacle commun : rassemblés et ressemblants ; une uniformisation qui contraste avec ce que l'on observe en enfer où l'on perçoit de fortes différences (âge, sexe et statut social) entre les damnés.

Dans un contexte d'essor des persécutions à l'encontre du judaïsme, l'accent mis sur la paternité spirituelle permet également aux chrétiens de se réapproprier la figure du patriarche, en reléguant au second plan le père charnel de tous les juifs au profit du père spirituel des chrétiens dont la foi inébranlable (allant jusqu'à l'acceptation de l'infanticide) s'affirme comme un modèle, un moyen de recueillir les fruits de l'alliance que Dieu a scellée avec Abraham. En aucun cas (et contrairement à une idée trop fréquemment admise aujourd'hui), il ne s'agit d'une figure qui rapprocherait les trois religions monothéistes. Tout au contraire, Abraham, pour tous les chrétiens, annonce le Nouveau Testament (ne serait-ce qu'en acceptant de sacrifier son fils) et disqualifie donc juifs et musulmans qui n'ont pas compris le message.

Le grand historien qu'est J. Baschet scrute donc inlassablement l'au-delà pour notre plus grand plaisir. Mais, emboîtant les pas de March Bloch ou de Jacques Le Goff, il ne perd jamais de vue que son questionnement est d'histoire sociale et *Le Sein du père* porte d'abord sur les hommes qui ont construit cette image : « Le paradis, image de la société céleste, est le lieu où se définit l'idéal de la société terrestre » (p. 21-22). Car l'au-delà « est un discours de l'ici-bas, et pour l'ici-bas » (p. 22 et 100). Non pas, bien entendu, reflet de la société terrestre, décalque de la réalité sociale puisqu'il prétend figurer un autre monde mais révélateur d'une manière de concevoir la société chrétienne. C'est pour cette raison qu'il convient avant tout de chercher les causes du triomphe de cette forme de représentation dans les changements sociaux. En particulier, l'image du sein d'Abraham s'accorde parfaitement avec la logique sociale de l'encellulement chère à Robert Fossier (p. 249-259) : elle pourrait bien représenter la forme idéale d'inscription locale. À l'inclusion des fidèles dans la communauté villageoise ou urbaine et dans le cimetière paroissial correspondrait l'inclusion corporelle des élus dans le giron du patriarche. Il n'est pas anodin qu'Abraham soit présenté par les commentateurs de la liturgie comme le fondateur du cimetière chrétien, ayant acheté le champ d'Hébron pour s'y faire inhumer. Dans le discours clérical des XIIe-XIIIe siècles, l'unité ecclésiale se fonde sur un corps (du Christ ou de l'Église) auquel le fidèle s'incorpore. Dès lors, le linge tenu par le patriarche apparaît comme le signe visible du lien qui unit l'ensemble des élus ; il figure la *caritas*, « liant spirituel qui garantit l'unité de l'Église » (p. 251). L'image du sein d'Abraham triomphe car il se présente comme un

modèle social de réunion des parentés, d'égalité (social et sexuel), de fraternité et de retour à l'indivision matricielle.

À la fin du Moyen Âge, pourquoi d'autres lieux paradisiaques (jardin, palais, cour céleste, etc.) viennent-ils concurrencer le sein d'Abraham ? Pourquoi « l'unité paradisiaque se construit non plus par une limite qui protège, mais autour d'un noyau qui agrège » (p. 246), comme dans « la Jérusalem céleste alvéolée » (p. 242) où des arcades superposées isolent chaque élu, ou dans *Le Couronnement de la Vierge* d'Enguerrand Quarton, où tous les regards des élus sont tournés vers la Trinité (ou la Quaternité) triomphante ? Pourquoi le sein d'Abraham disparaît-il complètement des scènes du jugement dernier à partir du milieu du XVe siècle ? Pourquoi, désormais, l'œil de l'élu n'est-il plus attiré que par le Christ et la vision béatifique, comme si le patriarche avait dû s'effacer au profit de celui dont il était la « doublure » ? Il convient également de chercher les raisons du déclin du sein d'Abraham comme image paradisiaque dans les profondes mutations sociales de la fin du Moyen Âge. Même si l'encellulement demeure la structure élémentaire dominante, la société se diversifie, se complexifie, de nouveaux pôles structurants se développent (Papauté, État) et le salut individuel connaît une large promotion. Ce glissement du communautaire à l'individuel et de l'égalitaire au hiérarchique (qui, au passage, nous montre que le relâchement du lien communautaire n'a rien d'une libération puisqu'il produit, à la fin du Moyen Âge, plus de hiérarchie) pourrait, en partie, expliquer ce déclin. On peut également se demander (mais J. Baschet ne l'évoque pas) si une telle image, mêlant autant le féminin et le masculin, est encore acceptable à la fin du Moyen Âge au moment où est réaffirmée une nette séparation entre les deux sexes.

L'étude de J. Baschet permet aussi de procéder à une déconstruction de la paternité en proposant un nouveau concept, tout à fait pertinent, pour explorer les structures de parenté et les liens de famille à l'époque médiévale : toute paternité médiévale, démontre l'auteur, est une « paternité partagée ». Chaque « père » transmet quelque chose : le père charnel donne la vie du corps, Dieu octroie le salut de l'âme avec l'aide du parrain, le clerc permet la grâce de la Rédemption et la nourriture eucharistique et enfin Abraham fournit un modèle de foi et l'héritage promis par Dieu. Mais, de tous ces pères, seul Dieu peut transmettre toute sa substance puisqu'il crée un être, le Fils, complètement identique à lui-même. C'est, en particulier, à travers l'étude très fine d'une miniature représentant une « infusion de l'âme » contenue dans un recueil de littérature morale, réalisé entre 1486 et 1493 pour Baudoin de Lannoy, chambellan à la cour de Bourgogne (Planche IX, p. 14) que l'auteur illustre ce concept (p. 328-331). Toute parenté humaine (ou toute paternité) est donc une parenté partagée : les parents ne font qu'une moitié de l'enfant (son corps) tandis que Dieu fait l'autre moitié (son âme). Si le père l'emporte sur la mère dans son statut d'engendrement, ce privilège « charnel » est nivelé sous le regard de Dieu le Père. De la même manière, si le fils est sous la dépendance de son père, ce dernier doit être soumis à Dieu le père. Ainsi, la domination du masculin sur le féminin ou du père sur son enfant sont soumises à la prééminence du divin sur l'humain.

J. Baschet excelle à analyser les relations entre les membres de la parenté divine. Il montre en outre, les difficultés et les contradictions auxquelles sont confrontés les artistes : comment représenter la relation entre le Père et le Fils alors que ce dernier est engendré mais non créé tout en restant divin comme le père ? Comment figurer le statut de Fils et la pleine égalité avec le Père ? Comment résoudre un autre paradoxe qui place le Christ vis-à-vis des hommes dans une double relation : par son Incarnation, il est leur frère (« le premier né d'un grand nombre de frères » [Rm 8, 29]), mais en tant qu'égal

du Père il est aussi le Père des fidèles ? La relation Christ-hommes « est donc le lieu d'une puissante tension, associant filiation et germanité » (position homologue des clercs vis-à-vis des laïcs). Quant à Marie, mère de Dieu, elle est aussi la fille du Christ puisque ce dernier en tant que Dieu, égal du Père, est aussi le Père de sa mère, comme l'exprime parfaitement Innocent III en écrivant « la créature conçoit son créateur, la fille de son père », faisant de la Vierge la mère de son propre père. Quant à l'Église, elle est à la fois la fille du Christ, née de lui et aussi son épouse (la *sponsa Christi*). Les mystères de l'Incarnation proposent donc un ensemble de représentations fondées sur l'inversion, voire l'abolition, des fondements de la reproduction humaine selon l'ordre charnel, offrent un ensemble de dénis de génération ou dénis de paternité dans ses usages sociaux et entretiennent donc, au sein de la parenté divine, la confusion la plus totale où la notion de « bonne distance » entre les membres d'une même famille n'a plus de sens. Cependant, J. Baschet réfute l'emploi d'« inceste spirituel » pour qualifier ces liens car dans un domaine où n'existe aucun commerce charnel, ces relations ne sont jamais ressenties comme une transgression. Au sein de la parenté divine, « le recouvrement alliance/filiation est licite » (p. 55-56). Malgré ce qui peut apparaître aux yeux des hommes comme un inceste, ces liens ne perturbent nullement le fonctionnement du système de parenté, dans l'ordre du divin. Ici, il n'est pas gênant qu'ego occupe dans la généalogie, deux places au lieu d'une. En se référant explicitement aux stimulants travaux de Pierre Legendre, J. Baschet définit la parenté divine comme le domaine d'une *anti-généalogie*, placée sous le signe du *nœud* car « toutes les lignes s'y amassent, s'y confondent ». L'auteur ne fait que suggérer (et il faudrait sans doute reprendre cette idée fondamentale) que la volonté du « discours clérical » de faire triompher cette image de l'*anti-généalogie*, correspond très exactement au moment le plus intense de la lutte entre l'Église et les lignages pour qui justement la reconstitution généalogique est devenue essentielle (p. 178-179). Entre la parenté divine et la parenté charnelle, on comprend alors mieux, le rôle médiateur qu'a pu jouer au Moyen Âge la parenté spirituelle car, dans cette dernière, il existe, dans le cadre de la parenté baptismale, un certain nombre d'interdits matrimoniaux, la distinction entre les générations reste pertinente et les notions de domination et de hiérarchie résistent (et l'emportent même) à la tendance de nivellement totale observée au sein de la parenté divine, comme l'illustrent les relations au sein d'un monastère où « un peu de fraternité s'associe à beaucoup de paternité » (p. 60).

Au total donc, J. Baschet nous fournit une leçon de rigueur, multipliant les analyses fines des « images-objets » dont il est devenu aujourd'hui, l'un des grands spécialistes, les replaçant toujours dans un contexte précis et dans une série iconographique pour mieux en repérer les spécificités, y associant une riche documentation textuelle (textes théologiques, liturgiques, etc.) scrutée avec autant d'acuité. Comme il l'avait annoncé en 1996, dans un article programmatique des *Annales* [3], l'auteur dépasse la simple mise en série des images par une étude des hyperthèmes, c'est-à-dire des réseaux formés par un ensemble de thèmes iconographiques (ici, les représentations de la parenté divine et le paradigme produit par le terme *sinus* [sein] et l'expression *in sinu* [dans le sein de]). On lui saura aussi gré d'avoir montré (en particulier dans le chapitre V) qu'un historien peut, avec toute la prudence qui s'impose, utiliser les concepts forgés par la psychanalyse (travaux de Sandor Ferenczi en particulier) : le « corps-vêtement » d'Abraham

3. « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales H.S.S*, janvier-février 1996, p. 93-133.

permet de conjoindre le désir de protection par le père et la pulsion d'inclusion corporelle de retour à la mère : « Ainsi le sein d'Abraham remodèle socialement une pulsion inconsciente » (p. 228).

Dans l'article des *Annales* déjà cité, J. Baschet expliquait (p. 104) que la longueur des descriptions du spécialiste des images « est le prix à payer pour opérer le difficile passage du voir au dire ». Nous espérons que l'enthousiasme et la longueur du présent compte rendu auront convaincu que la lecture du *Sein du père* ne coûte rien et procure un immense plaisir.

Didier LETT

Piroska NAGY, *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2000, 447 p.

Ce beau livre, fruit de la thèse de Piroska Nagy soutenue en 1997, porte sur la théorie et la pratique des larmes, depuis les Pères du désert jusqu'au XIIIe siècle. Objet d'histoire peu fréquemment abordé, les larmes permettent à P. Nagy d'écrire une page importante de l'histoire de la spiritualité médiévale qui prend en compte l'affectivité et l'histoire du corps.

Le thème des pleurs est abordé par le biais du don des larmes qui peut être défini de deux manières. Il désigne tout d'abord l'habitude, la pratique des pleurs dans une perspective religieuse qui caractérise la dévotion individuelle, il s'agit alors d'une simple vertu ou d'une disposition. Dans un sens plus restreint, le don des larmes est un véritable charisme qui apporte joie spirituelle et sensuelle et possède une capacité béatifiante. Le don des larmes s'inscrit dans le prolongement de l'annonce des Béatitudes par le Christ à la suite du sermon sur la montagne. « Bienheureux vous qui pleurez maintenant, car plus tard vous serez consolés » (Mt. 5, 12) donne au chrétien une perspective de salut par l'imitation du Christ et la pratique des larmes religieuses. La question posée par P. Nagy est de savoir comment évoluent l'usage et le sens des larmes en Occident au Moyen Âge et quelle est la fortune du don des larmes au cours d'une période où l'institution s'en méfie et cherche à le contrôler. La recherche s'inscrit dans une perspective chronologique qui permet de définir l'importance du don des larmes comme pratique religieuse depuis les milieux monastiques égyptiens où se définit le charisme des larmes jusqu'au XIIIe siècle.

C'est en effet parmi les Pères du désert, pionniers du monachisme, que le don des larmes apparaît et que sa pratique se développe. Les pleurs accompagnent et signifient la prière, la pénitence et sont aussi un don de Dieu. Les Vies des Pères écrites au IVe et au Ve siècles et parfois rendues célèbres par des récits largement diffusés dans tout l'Occident (la *Vie d'Antoine* par Athanase d'Alexandrie, l'*Histoire des moines d'Égypte* et l'*Histoire lausiaque* de Pallade), fondent la tendance médiévale à la valorisation des larmes. Jean Cassien (v. 360/65-v. 435), qui résume les enseignements du désert à l'usage des Occidentaux, insiste sur l'importance des larmes dans la vie monastique et contribue à façonner une nouvelle définition du moine : celui qui pleure. P. Nagy définit alors deux dévotions médiévales qui présentent deux manières d'apprécier le don des larmes. La dévotion verticale, qui correspond à une relation directe de l'individu avec Dieu, est le lieu de l'effusion des pleurs qui est le signe de l'élection, un don de Dieu et un charisme. Mais se développe aussi en Occident une dévotion horizontale, à laquelle saint Augustin et Grégoire le Grand ont apporté leur contribution, qui correspond à l'organisation de la communauté des chrétiens sous le contrôle de l'Église ; les larmes

n'y ont pas leur place. Se pose aussi la question de l'origine des larmes : un don de Dieu, venu d'en haut, ou une source corporelle ? Le don des larmes est la possibilité offerte aux hommes de glorifier leur corps dont l'ambivalence est connue depuis le renoncement à la chair du premier monachisme. De plus, les larmes font fuir le diable, et sont une arme spirituelle contre le péché, au cœur du sacrement de pénitence.

Alors que les moines du haut Moyen Âge se préoccupent moins d'introspection que de la conversion de l'Occident, la valorisation des larmes connaît son plus vif succès au XI[e] siècle, dans le milieu monastique de Pierre Damien (v. 1007-1072) ou de Jean de Fécamp († 1078), en Italie du Nord à Ravenne et plus au Sud au Mont Cassin. Ces lieux ont en effet la particularité d'être longtemps restés en contact avec la spiritualité byzantine, plus tolérante à l'égard du charisme des larmes que l'Église d'Occident. La communication directe avec Dieu qui se manifeste par les larmes, confère à saint Romuald (v. 952-1027), ermite dont la vie a été écrite par Pierre Damien, à Jean de Fécamp et à Pierre Damien lui-même, une autorité nouvelle face à une Église en déliquescence. Au moment de la réforme grégorienne, ces grands esprits du temps insufflent une spiritualité nouvelle dans l'Église d'Occident. L'apport du livre de P. Nagy est ici essentiel dans la mesure où il nous démontre qu'au temps du schisme de 1054 avec Byzance, la spiritualité orientale est présente par le don des larmes en Occident. Par ailleurs, ces réformateurs rayonnent au-delà de l'Italie : Jean, abbé de Fécamp, influence le monachisme normand en direction de l'Angleterre et féconde ainsi la spiritualité du Nord de l'Europe. P. Nagy contribue, par cette analyse, à renouveler l'histoire spirituelle de l'Occident chrétien et à en montrer l'unité.

Au XII[e] siècle, l'évolution est plus contrastée. Les deux tendances à la valorisation ou à l'oubli des larmes se trouvent dans des milieux dont la spiritualité s'oppose. P. Nagy prend trois exemples. Les cisterciens, à travers les œuvres de Bernard de Clairvaux (1090-1153), Guillaume de Saint-Thierry (v. 1085-1148) et Aelred de Rievaulx (1109-1166), privilégient une mystique favorable au don des larmes. Les victorins, qui sont des chanoines réguliers, en particulier Hugues de Saint-Victor († 1141) et Richard († 1173) son disciple, mettent pour leur part en avant la dévotion horizontale, la pastorale, car ils sont en contact avec le siècle. Les abbés clunisiens sont eux aussi surtout préoccupés d'ecclésiologie. La tendance à l'oubli des larmes, qui apparaît chez les victorins et les clunisiens de même que dans l'approche scientifique des scolastiques, correspond à une époque soucieuse d'adapter la religion à tous les états de la vie : c'est alors que le septénaire sacramentel est défini car c'est désormais par les sacrements que s'organise le rapport de l'individu avec Dieu.

Au XIII[e] siècle, le devenir du don des larmes est de plus en plus complexe. Les stigmates reçus par saint François à la fin de sa vie tendent à déclasser les pleurs dans l'échelle des manifestations corporelles de l'élection divine. Les larmes sont en revanche valorisées dans des milieux marginaux comme celui des béguines qui se développent en Italie du Nord et surtout en Flandre à partir de la fin du XII[e] siècle. Ces semi-religieuses qui entendent mener une vie parfaite dans le monde manifestent une vie spirituelle qui doit être reconnue par les clercs et valorisée par les frères franciscains ou dominicains qui dialoguent avec elles. Leur aptitude spirituelle apparaît avec le don des larmes et d'autres charismes comme l'extase, les visions qui leur permettent de se fabriquer une autorité religieuse.

Ce parcours à travers le christianisme médiéval permet à P. Nagy de faire une histoire du don des larmes qui devient un élément essentiel pour comprendre la spiritualité dans sa dimension privée et dans le cadre de l'Occident chrétien. La valorisation

religieuse des larmes qui apparaît dans le discours évangélique est mise en pratique dans le monachisme du désert et liée au renoncement à la chair. Les larmes ont la capacité d'effacer les péchés, mais elles sont aussi un don divin car elles ne sont pas toujours faciles à obtenir. La grâce des larmes est un langage du corps, expression visible de l'intense vie intérieure de ceux qui la reçoivent. C'est au XIe siècle qu'a lieu le véritable apogée du don des larmes, il devient un instrument spirituel pour les réformateurs érémitiques et monastiques. Aux siècles suivants, la valorisation des larmes subsiste dans le monachisme qui valorise un parcours spirituel individuel, mais disparaît des discours et des ordres qui se préoccupent d'ecclésiologie. Le très beau livre de P. Nagy nous fait vivre les pulsations de l'histoire de la spiritualité entre le Ve et le XIIIe siècle, parfois tournée vers le ciel, les yeux gonflés de larmes, parfois les yeux secs, tournée vers la construction de l'Église ici-bas.

Florence CHAVE-MAHIR

Michel NASSIET, *Parenté, noblesse et États dynastiques (XVe-XVIe siècles)*, Paris, éditions de l'EHESS, 2000, 374 p.

Sensible à la conjoncture politique particulière de la fin du Moyen Âge qui voit l'émergence de nombreuses principautés, et leur disparition rapide à l'aube de l'époque moderne, l'auteur pose l'hypothèse que derrière le hasard apparent des successions et des mariages, qui sont la principale cause de ces transformations, se dissimule une rationalité politique fondée sur l'utilisation consciente des structures de parenté. Comme ces États sont dynastiques et que ces dynasties sont nobles, la compréhension de cette rationalité passe par l'analyse des règles sociales et des contraintes biologiques qui encadrent le jeu des stratégies matrimoniales dans l'aristocratie. Il s'agit par conséquent de relire l'histoire politique de la France des XVe et XVIe siècles à l'aune de la parenté, c'est-à-dire en se fondant sur une analyse des comportements anthropologiques, démographiques et héraldiques de la noblesse. Le point de départ est français (voire breton pour la petite noblesse), mais s'ouvre, pour les besoins de l'analyse et des sources, à l'Europe ; la période considérée est celle des grandes principautés du XVe siècle et leur disparition un petit siècle plus tard, mais l'analyse plonge ses racines loin dans le XIVe siècle et se poursuit jusqu'au XVIIe siècle. Ce n'est pas un des moindres mérites de cet ouvrage que de faire fi de la périodisation universitaire par fidélité à la logique chronologique que lui impose son objet d'étude et de brasser sur une longue période cette riche problématique. Car le point de départ politique est en fait l'occasion de démonter les mécanismes qui régissent les stratégies matrimoniales propres à la noblesse.

Dans la première partie, l'auteur restitue les multiples relations de parentés qui enserrent l'aristocrate au XVe et XVIe siècles : en dépit d'une bonne insertion dans une vaste parentèle de cousins (parenté horizontale) qui forment autant de réseaux utiles pour trouver une épouse ou des compagnons d'arme, c'est l'appartenance à un lignage (parenté verticale) qui est la plus déterminante, comme le montre la forte conscience héraldique, puis généalogique, que les nobles manifestent, ainsi que leur propension à forger, puis à diffuser des légendes familiales. Ces lignages ont conscience d'eux-mêmes et toutes les actions de leurs membres visent à la préservation du capital familial (titres et seigneuries). Celle-ci passe par une structure familiale asymétrique : il s'agit de veiller à maintenir la fortune de la lignée par des pratiques coutumières (droit d'aînesse) et démographiques (célibat des rares cadets, mariage d'une ou deux filles seulement) qui travaillent à concentrer toute la richesse familiale entre les mains d'un individu. La

seconde partie traite des alliances entre ces patrilignages, c'est-à-dire de leurs stratégies de reproduction biologique et surtout sociale. L'hypogamie féminine est alors générale, en vertu du principe de la balance des dots : les parents fournissant au gendre une dot proportionnelle à son statut social et ne souhaitant pas affaiblir leur lignage en *dépensant* plus pour marier leurs filles que leur fils aîné ne *reçoit* de ses beaux-parents lors de son propre mariage, ils sont contraints d'accepter des gendres d'un rang inférieur au leur s'ils veulent marier plusieurs de leurs filles. Cependant, la démographie nobiliaire est telle que cette situation idéale est souvent perturbée par l'absence de fils héritier : la faible nuptialité, conjuguée à la mortalité infantile et juvénile, aggravée de la surmortalité masculine nobiliaire traditionnelle, elle-même exacerbée par la guerre de Cent ans puis les guerres de religion, font que les couples d'aristocrates n'ont guère plus de deux enfants adultes, et que ceux qui ont la chance d'avoir un fils le perdent souvent avant qu'il ait pu avoir un descendant. Par conséquent il y a beaucoup de filles héritières sur le marché matrimonial et elles sont l'enjeu de stratégies particulières. Parmi les nombreuses possibilités, retenons « l'option chaude » (parce que dynamique) qui consiste à aggraver les inégalités au sein du lignage — et donc au sein de la noblesse — en concentrant entre les mains d'un nombre de plus en plus réduit de lignages, par la captation des héritières, les héritages de ceux qui sont tombés en quenouille et « l'option froide » qui vise à maintenir le *statu quo* social et politique en ressuscitant le lignage maternel par la dévolution exceptionnelle de l'héritage de la mère à un fils cadet, qui peut alors en relever le nom et les armes. L'application de ce modèle d'ethno-démographie à la grande aristocratie française du XVe siècle (3e partie) permet de mettre en lumière la rouerie des stratégies matrimoniales princières, suivies avec constance, par des hommes et des femmes différents, sur plusieurs générations. L'auteur révise à cette occasion avec bonheur un certain nombre de conclusions des historiens modernes sur les destinées politiques de ces États, en montrant comment les contemporains devaient ruser avec les hasards démographiques et le champ des possibles pour faire triompher leur politique, jugée après coup par les historiens comme une nécessité historique. La leçon que tire l'auteur de l'histoire politique du XVe siècle, c'est que l'option chaude a presque toujours prévalu sur l'autre, pour des raisons démographiques (fréquence du mariage hypogamique, surmortalité masculine) et géopolitique, l'option froide étant trop douloureuse à des princes ambitieux qui souhaitaient toujours agrandir ou réunir en un tout cohérent leurs principautés éclatées géographiquement. Par conséquent ce sont les potentialités des structures de parenté nobiliaires, actualisées par le contexte de la guerre de Cent ans, qui ont généré les principautés de la fin du Moyen Âge et c'est cette même logique de concentration des patrimoines, instrumentalisée par la dynastie royale, qui a permis de les résorber et de faire le lit de l'absolutisme royal.

Le livre de Michel Nassiet est d'un double intérêt, anthropologique et politique. On savait qu'il y avait des fils aînés impatients d'hériter, des filles mêmes pas nubiles victimes de la concupiscence intéressée de cadets sans le sou ; on savait l'attachement des nobles à leurs armoiries et aux origines fabuleuses qu'elles rappellent ; on savait qu'il y avait des stratégies matrimoniales dès qu'un héritage se présentait — tout cela n'est pas neuf. Mais l'intérêt de ce livre pour le médiéviste est de rassembler ces éléments dans une analyse, rigoureuse dans ses concepts et fondée sur des sources enfin abondantes, qui aboutit à dégager un *système* dans lequel tous ces faits prennent sens. Ce système révèle la forte unité du groupe nobiliaire (ce qui n'exclut pas des strates en son sein) qui tient dans l'homogénéité de ses structures de parenté. Il permet aussi de comprendre intimement le champ des possibles qui s'ouvraient aux princes du temps pour leurs

grandes manœuvres matrimoniales. Il révèle en outre la nature de ces États dynastiques, non seulement dans leur processus de coalescence, mais aussi dans l'exercice de l'autorité, qui passe par la fidélité de réseaux de clients et surtout de parents.

Le médiéviste sera satisfait : ce livre montre sans ambiguïté que le XVIe siècle appartient à la période médiévale ! Car le lignage qui conditionne toutes les relations de parenté entre ces aristocrates est bien un héritage du Moyen Âge et on est frappé par la constance du phénomène patrilinéaire, et ses conséquences, du XIe au XVIe siècle. Le système mis au jour par l'auteur conviendrait en effet à merveille pour décrire la genèse de l'empire Plantagenêt ou les stratégies matrimoniales de Guillaume le Maréchal au XIIe siècle ! C'est là que l'on peut regretter que l'étude ne remonte pas avant la guerre de Cent ans, car cela aurait permis de confronter la thèse de l'auteur — la structure lignagère favorise la concentration des patrimoines et par là la genèse de principautés, puis de l'État royal — à la théorie classique des médiévistes qui constatent l'affaiblissement du lignage à partir du XIIIe siècle, en corrélation avec l'affirmation du pouvoir du roi. Doit-on conclure à une forte *permanence* des structures de parenté aristocratiques ? Si c'est le cas, la renaissance de grandes principautés au XVe siècle serait alors plutôt le produit de la crise politique que de tactiques matrimoniales. L'histoire de l'État suit des méandres qu'on aurait aimé voir analysés ici et il est dommage que l'auteur n'ait pas poussé plus en amont son investigation en faisant une histoire des rapports entre lignage et État, du XIe au XVIIe siècle. Nul doute cependant que les thèses qu'il avance stimuleront la réflexion des médiévistes.

Boris BOVE

Christiane KLAPISCH-ZUBER, *L'Ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000, 458 p.

Depuis plus de trente ans, Christiane Klapisch-Zuber construit une œuvre d'une rare intelligence, servie par une écriture d'une élégance peu commune aux historiens, sur les systèmes de parenté, la famille et les femmes. Avec *L'Ombre des ancêtres*, elle délaisse l'aire italienne, scrute encore davantage l'imaginaire et met l'image au centre de la documentation pour nous offrir une stimulante réflexion sur les origines de l'arbre généalogique. Partant de la constatation que ce mode de représentation de la parenté est relativement tardif (il ne s'impose véritablement sous la forme que nous lui connaissons qu'au XVIe siècle) et qu'il ne va pas de soi, l'auteur s'attache à démonter les mécanismes qui, dans l'espace européen, essentiellement du Xe au XVIe siècle, ont conduit à l'adoption de cette figure qui nous est désormais si familière. Censé d'abord éclairer les liens de filiations, l'arbre n'a pas été choisi pour sa lisibilité et, par conséquent, ne se donne pas seulement pour fonction de représenter la parenté. Ainsi, à la lecture des tables généalogiques illustrant la descendance d'Adam et menant jusqu'au Christ que Beatus a représentées au début de son *Commentaire de l'Apocalypse* en 776, on constate qu'il est extrêmement difficile de suivre une ligne sans se perdre, de savoir dans quel sens regarder le graphique et de comprendre ce dernier sans lire le texte qui l'accompagne. Dans ces conditions, la question est bien de savoir pourquoi l'image de l'arbre s'est-elle progressivement imposée en Occident comme métaphore de la parenté.

Pour suivre cette lente maturation d'un motif iconographique, Ch. Klapisch-Zuber a choisi un plan chronologique. La première partie s'intitule « Naissance d'une langue graphique ». Au moins jusqu'aux XIe-XIIe siècles, dans les modes de figuration de la parenté sous forme de diagrammes et d'images, la chaîne de médaillons l'emporte

largement sur l'arbre. Même si les références au règne végétal sont très présentes dans le vocabulaire latin classique (branche, rameau, souche, tronc, etc.), les juristes romains évoquant les différents degrés de parenté, ignorent la figure de l'arbre. Les Romains utilisent les *stemmata*, portraits peints sur les parois de l'atrium (fresques ou tableaux) reliés les uns aux autres par des traits ou des rubans qui s'organisent de haut en bas, de l'ancêtre le plus éloigné jusqu'aux générations les plus récentes. On retrouve un procédé similaire à la fin de l'époque carolingienne : des médaillons abritant des portraits ou des noms, reliés entre eux par des traits droits, courbes ou zigzaguants qui peuvent s'élargir en bandeaux permettant à l'artiste d'y inscrire un complément d'information. Au passage, Ch. Klapisch-Zuber démontre parfaitement l'intérêt que représente un diagramme par rapport à une description généalogique écrite. Celui-ci permet en effet de lire les lignes de filiation dans les deux sens, d'offrir « une vision de la parenté ouverte autant sur le passé que sur le futur » (p. 97), de gommer le temps puisque morts et vivants se côtoient, de saisir d'un seul coup d'œil les collatéraux et les parents en ligne directe et d'ouvrir ainsi « sur une lecture synchrone immédiate, quand le récit s'épuise à multiplier les articulations syntaxiques » (p. 97). Mais, malgré cette fonctionnalité, l'auteur insiste sur le caractère esthétique qui fait de ces graphiques autant (davantage ?) des objets de délectation que de simples supports de la mémoire familiale.

Il faut attendre le IXe siècle pour que l'on commence à désigner par « arbres du droit » (*arbores juris*), les diagrammes terminologiques de l'ensemble théorique des membres de la parentèle cognatique d'ego (arbres de consanguinité) ou de son groupe d'affins (arbres d'affinité) à l'intérieur duquel toute alliance matrimoniale est interdite. Ces figures connaissent un large succès surtout au cours des XIe-XIIIe siècles, époque d'essor du droit canon en matière de mariage. Elles accompagnent fréquemment le Livre IX d'Isidore de Séville puis ceux de Burcherd de Worms, d'Yves de Chartres ou de Gratien. Cependant, malgré leur nom, ces schémas prennent rarement l'apparence d'un arbre, ce qui explique peut-être que l'enlumineur s'est parfois senti obligé d'ajouter des feuilles et des fleurs. Mais, malgré cette timide avancée, au cours du Moyen central, « l'arbre généalogique » est encore bien loin de s'imposer. D'une part, parce que d'autres modes de représentation de la parenté sont bien attestés comme ceux de la maison ou du corps humain. D'autre part, parce que l'arbre demeure, chez les scolastiques ou les prédicateurs, un outil de classement des savoirs pouvant figurer autre chose que la parenté (les vices et les vertus par exemple).

Ch. Klapisch-Zuber propose alors de continuer son enquête du côté des généalogies bibliques, en analysant les images des manuscrits ibériques du *Commentaire de l'Apocalypse* écrit par Beatus à la fin du VIIIe siècle, qui représentent les descendances des patriarches et les ancêtres du Christ, puis en se tournant vers les premières généalogies rédigées dans l'Empire au début du XIIe siècle pour les grandes familles aristocratiques soucieuses de se raccrocher à des racines carolingiennes. On y rencontre ce qui ressemble à des arbres généalogiques, en particulier, dans un document monastique de l'abbaye de Weingarten, nécropole familiale des Welfs, famille qui a montré très tôt une forte conscience d'elle-même : un nécrologe et sa miniature datés des années 1185-1190 représentent dix générations.

Si c'est bien la recherche de preuves généalogiques (réelles ou fictives) qui est l'un des moteurs essentiels de cette histoire d'arbre, on entre, à partir de la fin du XIIe siècle, dans le « temps de la généalogie » (Partie II). Ch. Klapisch-Zuber s'arrête tout d'abord longuement, sur un ouvrage pédagogique à l'attention des « pauvres clercs », rédigé sur un rouleau, le *Compendium historiae in genealogia Christi* (*Abrégé de l'histoire à*

travers la généalogie du Christ) de Pierre de Poitiers, théologien parisien de la fin du XIIe siècle. Le rouleau de parchemin s'avère un support mieux adapté à une lecture continue, sans tourner les pages, ajoutant encore au caractère pédagogique de la représentation et aussi à sa portée symbolique qui consiste à dérouler l'histoire jusqu'au Christ, c'est-à-dire jusqu'à la Rédemption finale, « moyen de rendre visible et sensible la durée temporelle » (p. 157). Le *Compendium*, proposant une représentation très claire de la continuité historique, a profondément influencé les chroniques universelles des deux derniers siècles du Moyen Âge qui abondent en diagrammes généalogiques et qui, elles aussi, adoptent souvent le rouleau comme support. Il a également été réapproprié par les chroniqueurs des généalogies royales et princières, préoccupés de prouver l'ancienneté d'une dynastie ou de légitimer un pouvoir. C'est dans le but de raccorder la « race » des Capétiens à celle des Carolingiens que Gilles de Paris, vers 1200, compose pour le futur Louis VIII, un poème latin, le *Karolinus*, dans lequel est décrite la continuité du pouvoir des Mérovingiens aux Capétiens en passant par les Carolingiens à l'aide de nombreux graphiques qui présentent beaucoup de points communs avec ceux de Pierre de Poitiers. En effet, même si Gilles de Paris préfère les rectangles aux médaillons ronds, rehausse son diagramme par des couleurs et a tendance à surcharger les traits unissant les individus, on retrouve une organisation verticale axée sur une lignée centrale privilégiée. Guillaume de Nangis, lui aussi, dans une *Chronique abrégée des rois de France*, rédigée à la fin du XIIIe siècle, intègre un arbre à fonction mnémonique et didactique. Mais ce dernier ne se trouve que dans un manuscrit sur plus de 24 connus, celui qui, en latin, était destiné au roi, preuve, de la faible diffusion de cette forme graphique encore à la fin du XIIIe siècle. Enfin, Bernard Gui, à son tour rédige un *Arbre de la généalogie des rois des Francs* (cinq éditions entre 1313 et 1331). C'est la première fois que les mots « arbre » et « généalogie » se trouvent ainsi liés dans le titre d'un opuscule. Il s'agit d'un système de médaillons relativement classique mais la ligne centrale qui relie les médaillons des souverains a clairement la figure d'un arbre, portant des feuilles. En France, c'est la première fois qu'on applique à la généalogie royale un modèle suivi jusque-là par les clercs spécialistes de l'exégèse et des généalogies bibliques.

Dans la troisième partie, intitulée « Symboles et logiques », l'auteur s'interroge sur les raisons de l'essor de la figure de l'arbre à partir du XIIIe siècle, où « l'arborescence [...] s'adapte à merveille à la progression d'une pensée discursive et didactique telle que l'enseignement scolastique la met en œuvre. Quant aux subdivisions de l'arbre naturel — racines, tronc, branches, rameaux, feuilles, fleurs et fruits —, elles semblent propices à la mise au jour des distinctions d'une pensée classificatrice et hiérarchisante » (p. 209). L'arborescence devient alors un outil crucial pour les théologiens, les prédicateurs, les hommes de science ou les poètes. C'est également à partir du XIIIe siècle que l'on s'interroge sur la signification profonde de l'utilisation de l'*arbor* pour représenter les généalogies. Au XVe siècle, la réflexion se poursuit et s'intensifie et l'image de l'arbre devient moins un outil de classement, un support de la mémoire qu'« un objet de spéculation, à l'instar des mots indéfiniment scrutés par les nominalistes » (p. 236). Il faut attendre le dernier siècle du Moyen Âge pour assister à une véritable réflexion sur une contradiction pourtant déjà perçue auparavant entre l'ascension (croissant vers le haut) de l'arbre naturel et la forme de l'*arbor* des parentés humaines (orienté vers le bas, qui pousse à l'envers). Pour tenter de résoudre cette aporie, on utilise la formule *homo arbor conversa* : l'homme est un arbre inversé car le haut correspond au lieu de naissance de l'âme primitive, qui est notre racine, d'où l'importance des analogies réalisées entre l'arbre et le corps de l'homme.

À la fin du Moyen Âge, l'arbre est partout : arbre des âges de la vie, arbre à alphabet, arbre des couleurs héraldiques, arbre des vices, arbre des sept arts libéraux, arbre des états, etc. Dans l'ensemble de l'Europe, on assiste au triomphe de l'arbre généalogique qui désormais, preuve de son succès incontestable, se rencontre parfois seul, sans texte. L'arbre exprime la conscience dynastique des grands, leur permet de prouver des origines (troyennes) ou de soutenir des prétentions à une couronne. Ainsi, aux lendemains du traité de Troyes, en 1423, aux portes de nombreuses églises du royaume de France, est affiché un poème accompagné d'un schéma généalogique faisant descendre le roi anglais Henri VI de Lancastre de saint Louis. Ainsi en 1432, à l'occasion de l'entrée londonienne du même souverain anglais, un arbre de Jessé voisine avec un arbre généalogique de la lignée royale. Les rois désormais, comme le Christ dans l'arbre de Jessé, trônent à la cime, tel le sauveur, venant établir un règne de justice et de paix. Les entrées royales françaises recourent souvent à la symbolique de l'arbre ou plus souvent au lys gigantesque où saint Louis prend la place de Jessé au pied du tronc. À la fin du XVe siècle et au début du XVIe siècle, l'arbre sort des livres, des vitraux et des châteaux pour se dresser dans les villes et les villages sur des échafauds à l'occasion des grandes fêtes.

La quatrième et dernière partie de l'ouvrage décrit le triomphe de l'arbre au temps de l'imprimerie. La grande invention de la fin du Moyen Âge a largement contribué à la diffusion de l'arbre, sous des formes identiques, dans des manuscrits ou sur des feuilles volantes (d'un format assez grand, 40 sur 30 centimètres) comme celles que diffusent les Ordres mendiants (le « rosier » franciscain) qui restent toutefois à usage interne, se donnant pour fonction essentielle de célébrer le succès de l'ordre et ses ramifications. C'est dans l'aire germanique que l'arbre étend ses branches avec le plus de succès : de la *Chronique de Nuremberg* de Hartmann Schedel à la « fureur généalogique » de l'empereur Maximilien (p. 299), en passant par l'*Histoire romaine* de Ochsenbrunner ou la fameuse généalogie de Babenberg datée de 1491. Cette très large diffusion de l'arbre n'efface pas complètement l'illisibilité des figures arborescentes comme si le « touffu et le secret » représentaient pour les utilisateurs une « antidote à la divulgation », une manière de distinction.

On le voit, *L'Ombre des ancêtres* est d'une très grande richesse. On est admiratif devant la somme d'érudition attestée par les 90 pages de notes et bibliographie (dans cinq langues européennes) en fin de volume ainsi que par le nombre impressionnant d'exemples venant appuyer la démonstration. Admiratif encore face à l'extraordinaire capacité de l'auteur à presque tout expliquer. Admiratif enfin par l'aptitude d'une des plus grandes spécialistes de la Toscane de la fin du Moyen Âge à chercher les arbres, avec une aisance remarquable, dans l'ensemble de l'Europe chrétienne, de l'Antiquité au XVIe siècle. À travers l'exemple de l'arbre, l'auteur nous rappelle combien, dans la pensée médiévale, la métaphore a été un formidable instrument de connaissance. Le grand mérite du livre de Ch. Klapisch-Zuber, finalement, est de nous mettre en garde et de nous inviter à la prudence. En refermant cet ouvrage, bon nombre de nos idées reçues ont volé en éclat. L'*arbor juris* n'est pas vraiment un arbre et l'arbre de Jessé, qui n'apparaît que très tardivement (XIIe-XIIIe siècles) et qui ne connaît le succès (tant au niveau des décors architecturaux que dans les marges des manuscrits) qu'à la fin du Moyen Âge, n'est pas à l'origine de l'arbre généalogique : « Trop d'auteurs ne voient qu'arbres de Jessé dès lors qu'on parle de généalogie médiévale et, pour eux, tout arbre ne pourrait avoir pour ancêtre que Jessé, tout diagramme généalogique ne serait que le pâle et raide avatar d'un arbre de Jessé » (p. 223). Désormais, on saura que les

nombreux graphiques généalogiques des chroniques universelles de la fin du Moyen Âge doivent bien plus à « l'arbre » du *Compendium* qu'à l'arbre de Jessé.

Didier LETT

JEAN DE MURS, *Écrits sur la musique* (traduction et commentaire de Christian MEYER), Paris, CNRS Éditions, collection « Sciences de la musique », 2000, 277 p.

Grâce à ce livre, le lecteur francophone peut avoir accès de manière très commode aux principaux textes du plus grand théoricien de la musique du XIVe siècle, Jean de Murs (v. 1295-v. 1350), également bien connu pour ses activités dans le domaine des mathématiques et de l'astronomie. L'ouvrage est divisé en deux parties : une introduction historique et musicologique, suivie des textes latins et de leur traduction. Malgré sa relative brièveté, l'introduction constitue une très complète synthèse sur l'auteur et son oeuvre. Une courte présentation biographique (il faut dire que nous ne savons que très peu de choses sur Jean de Murs) est suivie par une mise au point sur l'histoire des différents traités attribués à Jean, puis par quelques éléments sur la réception de ces écrits. Ch. Meyer s'appuie ici sur la bibliographie existante, mais rappelle qu'une étude systématique de cette réception reste à faire. On ne peut qu'être d'accord avec ce constat, quand on mesure la diffusion de ces textes (une cinquantaine de manuscrits de la *Musica speculativa*, par exemple), et leur utilisation dans de nombreuses universités pour l'enseignement de la musique dans le cadre du *quadrivium*, parfois jusqu'au XVIe siècle. Ces manuscrits et leurs diverses annotations constituent une des sources les plus importantes de l'histoire de la théorie musicale et de son enseignement à la fin du Moyen Âge.

Ch. Meyer présente ensuite les pratiques musicales et les notions théoriques indispensables à une bonne compréhension des textes de la deuxième partie. Ces préalables sont très utiles, car il faut rappeler que la théorie musicale médiévale est englobée dans le vaste cadre spéculatif d'une science médiévale qui s'inscrit dans le savoir philosophique et mathématique. La *Notitia artis musicae*, l'ouvrage théorique le plus novateur de Jean de Murs, est ainsi très largement destinée à donner des fondements mathématiques et philosophiques à la nouvelle notation musicale (*ars nova*) et la *Musica speculativa*, qui s'apparente à un manuel d'enseignement universitaire, concerne très largement les aspects purement mathématiques de la musique, dans la lignée de Boèce. Les questions proprement musicales ne sont souvent abordées que dans un second temps, comme « théorie de la pratique », sur le problème de la division du monocorde, ou de la graphie et de la division des notes.

Ces dernières questions sont cependant les plus importantes du point de vue de l'histoire de la musique ; on peut en effet considérer Jean de Murs comme un auteur-clé dans l'histoire de l'invention de la notation musicale en Occident. La manière unique dont il lie théorie et pratique lui permet de ressaisir l'ensemble de l'édifice théorique en construction au service des exigences musicales des compositeurs. Il amorce une véritable « mutation épistémologique » en donnant une cohérence très forte au système de notation arbitraire et proportionnel de la musique, chaque signe représentant à la fois une durée et une hauteur (principe qui nous est aujourd'hui parfaitement familier, mais qui n'était pas employé avant le XIIIe siècle). Ch. Meyer rappelle aussi que l'oeuvre de Jean prend place dans un contexte conflictuel, où l'université est le lieu de débats virulents autour du système de notation, de la divisibilité du temps et de la conception de ce dernier comme mouvement : ces affrontements sont à la hauteur de la « révolution scientifique » (car la musique médiévale est d'abord une science) que suscitent les nouveautés défendues par Jean de Murs et quelques autres.

La difficulté technique des textes de Jean, liée non seulement à la technique musicologique mais aussi au vocabulaire spéculatif largement emprunté aux disciplines voisines de la scolastique universitaire (mathématiques, grammaire et dialectique, théologie), fait du recueil composé par Ch. Meyer un outil de travail de tout premier ordre, d'autant qu'outre la *Notitia artis musicae* et la *Musica speculativa*, on y retrouve aussi des oeuvres moins bien connues, le *Compendium*, le *Libellus* et l'*Ars contrapuncti*. Les traductions claires et soignées sont accompagnées d'annexes remarquables, comportant l'inventaire des manuscrits de Jean de Murs, un index des noms propres et communs (ce dernier, tout à fait complet, est idéal pour une étude sémantique des notions), ainsi qu'une bibliographie. On ne peut donc qu'être reconnaissant à Ch. Meyer de son travail d'exposition et de traduction d'un auteur essentiel — quoiqu'un peu méconnu — dans l'histoire des sciences, de la musique, et plus largement de la culture savante et universitaire du XIVe siècle.

Étienne ANHEIM

Sophie CASSAGNES, *D'art et d'argent. Les artistes et leurs clients dans l'Europe du Nord (XIVe-XVe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2001, 279 p.

Les rapports entre histoire et histoire de l'art sont, en France plus qu'ailleurs, souvent bien difficiles, voire conflictuels, et le premier mérite du livre de S. Cassagnes est de s'inscrire dans une démarche proprement historique tout en rendant justice à son objet, la création artistique dans l'Europe du nord-ouest à la fin du Moyen Âge. Au sein de cet espace, l'auteur convoque parfois la France du nord, avec pour limite méridionale Paris, ainsi que de nombreux exemples tirés des pays flamands, mais l'essentiel de l'analyse concerne Londres et les États bourguignons. Un des principaux attraits du livre est de présenter et d'analyser un grand nombre d'exemples, souvent de manière très convaincante, au service d'une thèse qu'on peut résumer en trois points.

Du point de vue géographique et bibliographique, l'auteur veut se « décentrer » par rapport à la domination qu'exerce l'espace italien, pour montrer qu'il existe une autre voie dans l'art européen que « le modèle italien ». Du point de vue méthodologique, elle défend une conception exigeante de l'histoire sociale des pratiques artistiques, qui critique l'étude des rapports entre commanditaire et artiste hors de leurs propres contraintes sociales, et qui surtout, et c'est sans doute l'aspect le plus original de la démarche, refuse de privilégier l'étude de la production artistique par rapport à l'étude de la consommation (goût, marchés et marchands, prix, circulation des objets, etc.). Enfin, l'auteur s'engage dans un dialogue historiographique avec le livre classique de Martin Warnke, *L'Artiste et la Cour*, Paris, 1990 (éd. originale 1985). Au total, S. Cassagnes défend une conception largement différente de celle de M. Warnke. Pour ce dernier, dans l'Italie de la fin du Moyen Âge, le lieu de la dynamique économique mais aussi esthétique est la cour, et non le monde urbain, dont les contraintes pèsent lourdement sur l'artiste. S. Cassagnes veut montrer au contraire que le monde nordique se caractérise aux XIVe et XVe siècles par un élargissement de la base sociale et économique de l'art, et que les villes deviennent le moteur du développement artistique, qui n'est plus principalement conditionné par les cours.

Cette thèse est argumentée en quatre parties successives. La première est une approche économique de la production artistique, qui présente le paradoxe bien connu d'une forte croissance du secteur de l'art pendant une période de crise économique générale des sociétés européennes. L'opposition entre mondes nordique et méditerranéen au

XVe siècle est très bien dépeinte, avec un recul de l'investissement princier au nord dans le contexte de la guerre de Cent Ans, recul qui explique aussi l'essor d'un marché de l'art proprement urbain. On peut cependant ne pas partager certaines des hypothèses de l'auteur, comme l'idée que la consommation artistique serait une « compensation ostentatoire » aux malheurs du temps : en effet, on peut également argumenter que la crise qui frappe l'Occident n'a pas pour résultat un appauvrissement généralisé, mais dans bien des cas une modification de la répartition des richesses qui rend certains riches encore plus riches, et plus capables d'une consommation de luxe. De même, l'opposition entre consommation noble et bourgeoise n'est pas forcément convaincante. La noblesse est placée toute entière du côté d'une consommation traditionnelle, dans la lignée de l'ostentation féodale, avec « des achats traditionnels, peu novateurs en matière d'esthétique, privilégiant le luxe et le paraître » (p. 49), face à une bourgeoisie innovante. Cette opposition sous-tend la thèse d'ensemble du livre, pour montrer la prise de relais de la consommation urbaine face au monde de la cour, mais elle reste assez discutable, ou du moins la démonstration qu'en donne S. Cassagnes est un peu rapide. Elle-même d'ailleurs, hésite à ce sujet, puisqu'elle affirme à de nombreuses reprises que la bourgeoisie, en matière de consommation artistique, imite la noblesse.

La deuxième partie nous éloigne momentanément de cette question, qu'on retrouve à la fin du livre, et concerne le rôle de l'Église, « client traditionnel » des artistes médiévaux. L'auteur expose toutes les facettes de cette position, en rappelant les nécessités liturgiques et figuratives, mais en montrant aussi comment les mutations au sein de l'Église peuvent avoir des répercussions sur la consommation artistique, avec l'essor des initiatives laïques individuelles ou collectives (confréries) dans le domaine de l'art sacré à la fin du Moyen Âge.

La troisième partie aborde les rapports des artistes et des cours, princières ou royales, dont l'auteur montre la place prépondérante dans l'économie — au sens large — de l'art médiéval. Les développements sur l'organisation du travail et de la production, ainsi que sur la typologie des usages de l'art par les cours, qui essaie de pousser plus loin la traditionnelle analyse en termes de « besoins de représentation », sont particulièrement convaincants. On retrouve cependant à la fin de la partie, annonçant la transition avec la suivante sur le monde des villes, certaines des ambiguïtés relevées dans la première partie. L'auteur nuance l'opposition entre ville et cour, pour montrer que dans le monde nordique beaucoup d'artistes ont un pied dans l'une et l'autre : n'en va-t-il pas de même, assez largement, dans le domaine italien, ne serait-ce que pour un personnage comme Giotto ? Par ailleurs, après avoir démontré le rôle central des cours dans la production artistique nordique, l'auteur revient paradoxalement sur son idée de départ : « la cour, si brillante soit-elle, n'est pas toujours le cercle le plus novateur en matière artistique. Les traditions féodales et guerrières y sont parfois pesantes. La ville offre des aspects beaucoup plus novateurs » (p. 179).

C'est en fait, comme le montre la quatrième partie, sur la nature de ces « aspects novateurs » de la ville que doit porter la discussion. On peut faire plusieurs remarques, tirées du livre lui-même. D'abord, l'artiste « de ville » est loin d'être libre, puisque même dans le monde nordique, il est tenu par des réglementations diverses. D'autre part, les comportements dominants, comme l'auteur le rappelle souvent, sont déterminés par la cour et la noblesse tandis que la bourgeoisie recherche l'imitation la plus parfaite de leurs pratiques culturelles (le chancelier Rolin, grand mécène bourgeois, est ici un très bel exemple, puisqu'il parvient à l'anoblissement) : peut-on alors parler d'une véritable différence esthétique entre noblesse et bourgeoisie ? Enfin, une partie des

commandes urbaines est le fait des pouvoirs souverains des communes ou des cités-États : il s'agit alors finalement pour une institution d'utiliser l'investissement artistique comme stratégie de représentation, ce qui n'est pas à proprement parler le signe de l'existence d'un marché urbain de l'art, mais plutôt celui d'une constante dans la volonté pour les pouvoirs institués (royaux, princiers ou urbains) d'avoir une consommation artistique ostentatoire. La différence relevée ici entre les mondes méridional et nordique serait alors davantage une différence d'institutions politiques, que de consommation de classe. Tous ces éléments relativisent donc fortement la critique de la thèse de M. Warnke : les pouvoirs institués, au premier rang desquels la cour, paraissent bien conserver une emprise dominante sur le monde artistique à la fin du Moyen Âge.

C'est finalement dans l'étude d'un marché de l'art en construction dans les pays nordiques à la fin du Moyen Âge que le livre s'avère le plus convaincant. Le domaine de l'art entre peu à peu dans l'économie de marché pré-industrielle qui va caractériser l'Europe moderne. La véritable innovation de la ville est dans le domaine socio-économique : production standardisée, existence de marchands spécialisés, systèmes de prix, consommation élargie socialement, autant d'aspects tout à fait neufs qui sont brillamment mis en évidence. Qu'en est-il alors finalement de la discussion entre la ville et la cour? S. Cassagnes elle-même hésite, et nuance prudemment ses conclusions, se rapprochant finalement plus de la thèse d'une importance déterminante de la cour qu'elle ne l'a parfois laissé penser dans le livre. Peut-être aurait-il fallu dissocier l'innovation esthétique et l'innovation socio-économique : il paraît clair que la consommation curiale, d'un point de vue esthétique, reste souvent plus « avant-gardiste » que la consommation bourgeoise, qui en est largement le reflet appauvri; en revanche les modes de consommation qui s'instaurent avec le marché de l'art sont tout à fait nouveaux, et propres au monde urbain. On assisterait donc moins à une prise de relais par le monde urbain de la dynamique artistique des cours, qu'à une dissociation durable entre un marché de l'art qui se généralise mais qui n'est pas forcément le lieu majeur de l'innovation esthétique, et un art de commande qui continue à gouverner largement les canons du goût. Le livre de S. Cassagnes nous renvoie donc à cette double logique qui s'instaure dans le monde médiéval finissant, caractéristique en premier lieu des pays d'Europe du nord-ouest, et contribue ainsi à nuancer l'interprétation italiano-centriste de l'histoire des pratiques artistiques. Il faut souligner l'importance d'une telle démarche pour la production historiographique française : alors que l'histoire sociale de l'art est une pratique reconnue dans les pays anglo-saxons, en l'Allemagne et en l'Italie, elle peine à s'imposer en France, sinon sous la forme d'oeuvres isolées comme celle de Gérard Labrot, dans la lignée de P. Francastel. On ne peut qu'espérer que la réussite du livre de S. Cassagnes encourage l'approche socio-historique de l'art médiéval.

Étienne ANHEIM

Médiévales 41, automne 2001, p. 185-188

LIVRES REÇUS

BELLI Onorio, *Scritti di Antiquaria e Botanica (1586-1602)*, éd. critique Luigi BRESCHI, Rome, Viella (Fonti per la Storia della Terraferma Veneta 16), 2000.

BÉRIOU Nicole (dir.), éd. critique Nicole BÉRIOU et Isabelle LE MASNE DE CHERMONT, avec la collaboration de Pascale BOURGAIN et Marina INNOCENTI, avant-propos André VAUCHEZ et Emilio CRISTIANI, *Les Sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*, Rome, École française de Rome (Sources et Documents d'Histoire du Moyen Âge 3), 2001.

BERNDT Rainer (éd.), *Im Angesicht Gottes suche der Mensch sich selbst, Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Berlin, Akademie Verlag (Erudiri Sapientia, II), 2001.

BROWN Warren, *Unjust seizure. Conflict, Interest, & Authority in an Early Medieval Society*, Ithaca and London, Cornell University Press (Conjonctions of Religions & Power in the Medieval Past), 2001.

BRUIT ZAIDMAN Louise, HOUBRE G., KLAPISCH-ZUBER Christiane, SCHMITT PANTEL Pauline (dir.), *Le Corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Perrin, 2001.

CAGNIN Giampaolo (dir.), *Il processo avogari (Treviso, 1314-1315)*, Rome, Viella (Fonti per la Storia della Terraferma veneta 14), 1999.

CHAUOU Amaury, *L'Idéologie Plantagenêt. Royauté arthurienne et monarchie politique dans l'espace Plantagenêt (XIIe-XIIIe siècles)*, Rennes, PUR, 2001.

CHAUVIN Yves et PON Georges (éd. et trad.), *La Fondation de l'abbaye de Maillezais. Récit du moine Pierre*, La Roche-sur-Yon, Centre vendéen de recherches historiques, 2001.

DAIN Philippe (trad. et commentaire), *Mythographie du Vatican II*, Besançon, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2000.

DRAELANTS Isabelle, TIHON Anne et VAN DEN ABEELE Baudouin (éd.), *Occident et Proche-Orient : contacts scientifiques au temps des Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, Turnhout, Brepols (Réminisciences, 5), 2000.

DUVAL Frédéric, *La Traduction du* Romuleon. *Étude sur la diffusion de l'histoire romaine en langue vernaculaire à la fin du Moyen Âge*, par Sébastien Mamerot, Genève, Droz (Publications romanes et françaises CCXXVIII), 2001.

FELLER Laurent, *L'Église et la société en Occident. Pouvoir politique et pouvoir religieux du VIIe siècle au XIe siècle*, Paris, SEDES (Regards sur l'Histoire-Histoire médiévale), 2001.

GENOT-BISMUTH Jacqueline-Lise, *La Discipline de Clergie. Disciplina clericalis de Moïse le Séfarade alias Pierre d'Alphonse*, Saint-Pétersbourg, Paris, éd. Evropeïski Dom, Éditions de Paris, 2001.

GOULLET Monique et PARISSE Michel (éd.), *Les Historiens et le latin médiéval. Colloque tenu à la Sorbonne les 9, 10 et 11 septembre 1999*, Paris, Publications de la Sorbonne (Série Histoire ancienne et médiévale 63), 2001.

GREEN Monica H. (éd. et trad.), *The Trotula. A Medieval Compendium of Women's Medicine*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2001.

GRONDEUX Anne, *Le* Graecismus *d'Évrard de Béthune à travers ses gloses. Entre grammaire positive et grammaire spéculative du XIIIe au XVe siècle*, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales 8), 2000.

HEINRICH VON NÖRDLINGEN et MARGARETHA EBNER, *Le Lettere (1332-1350)*, éd. Lucia CORSINI, con una premessa di Donatella BREMER BUONO, Pise, Edizioni ETS, (Medioevo tedesco, Studi e Testi 9), 2001.

Histoire Urbaine, n° 2, décembre 2000, « Peurs citadines », préparé par Annie FOURCAUT, Paris, MSH, 2000.

IVERSEN Gunilla, *Chanter avec les anges. Poésie dans la messe médiévale, interprétations et commentaires*, Paris, Le Cerf, 2001.

LE GOFF Jacques, PALAZZO Éric, BONNE Jean-Claude, COLETTE Marie-Noël, *Le Sacre royal à l'époque de Saint Louis*, Paris, Gallimard (Le Temps des images), 2001.

Le Statut du scripteur au Moyen Âge. Actes du XIIe colloque scientifique du Comité International de Paléographie Latine (Cluny, 17-20 juillet 1998), réunis par Marie-Clotilde HUBERT, Emmanuel POULLE et Marc H. SMITH, Paris, École des Chartes (Matériaux pour l'Histoire 2), 2000.

Les Voies de l'hérésie. Le groupe aristocratique en Languedoc. XIe-XIIIe siècles. Actes du 8e colloque du Centre d'Études Cathares René Nelli, Carcassonne, 28 août-1er septembre 1995, Carcassonne, Centre d'Études Cathares (collection Heresis), 2001.

MARY Lionel et SOT Michel (textes réunis par), *Le Discours d'éloge entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2001.

MOUNIER M. (éd.), *L'Artisan au village dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XIXe Journées internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, 5-6-7 septembre 1997*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2000.

PAHUD Alexandre, PERREAUD Bernadette, ROUILLER Jean-Luc (éd.), *Le Cartulaire de l'abbaye cistercienne de Hautcrêt (fin XIIe siècle)*, Lausanne, Université de Lausanne section d'histoire (Cahiers lausannois d'histoire médiévale 29), 2001.

PARAVICINI BAGLIANI Agostino, *Le* Speculum Astronomiae, *une énigme ? Enquête sur les manuscrits*, Florence, SISMEL, Edizioni del Galluzzo (Micrologus 1 Library 6), 2001.

PAVIOT Jacques et VERGER Jacques (textes réunis par), *Guerre, pouvoir et noblesse au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur de Philippe Contamine*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (Cultures et Civilisations Médiévales XXII), 2000.

PHILIPPE DE COMMYNES, *Lettres*, éd. critique par Joël BLANCHARD, Genève, Droz (coll. « Textes littéraires français »), 2001.

ROUCHE Michel dir., *Mariage et sexualité au Moyen Âge. Accord ou crise ?* Colloque international de Conques, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (Cultures et Civilisations Médiévales XXI), 2000.

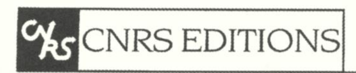
SCHMITT Jean-Claude, *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 2001.

SORCI Alessandra, « La forza de le linee ». *Prospettiva e stereometria in Piero della Francesca*, Florence, SISMEL, Edizioni del Galluzzo (Micrologus 1 Library 7), 2001.

THOMASSET Claude et JAMES-RAOUL Danièle (textes réunis par), *La Montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (Cultures et Civilisations Médiévales XIX), 2000.

WICKHAM Chris, *Communautés et clientèles en Toscane au XIIe siècle. Les origines de la commune rurale dans la région de Lucques*, préface de Laurent Feller, Rennes, Association d'Histoire des Sociétés Rurales (Bibliothèque d'Histoire Rurale 2), 2001.

ZIMMERMANN Michel (dir.), *Auctor et Auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale. Actes du colloque de Saint-Quentin-en-Yvelines (14-16 juin 1999)*, Paris, École des Chartes (Mémoires et Documents de l'École des Chartes 59), 2001.



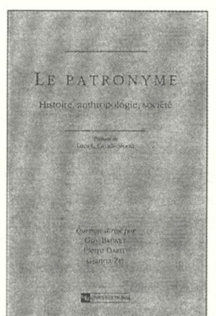
un éditeur au service de l'édition scientifique

Le patronyme

Histoire, anthropologie, société

Guy Brunet, Pierre Darlu et Gianna Zei

Préface de Luca L. Cavalli-Sforza



Les études actuelles sur les « noms de famille », loin de se borner au seul terrain de la généalogie, font désormais pleinement partie du domaine de la recherche. Elles permettent de ce fait un décryptage original des conditions tant historiques qu'anthropologiques qui ont déclenché, en divers points de l'Europe, à différents moments, le processus d'identification des personnes : mouvement progressif dans l'Europe au Moyen Âge ; processus qui peut être coercitif, comme lors de l'attribution de patronymes aux esclaves affranchis, et devenu largement réglementaire après la promulgation de lois sur la transmission des noms.

Étudiant tour à tour les origines et l'histoire des patronymes, leur distribution géographique et les liens entre marqueurs génétiques et patronymiques, les auteurs réunis dans cet ouvrage – anthropologues, historiens de la famille, démographes, spécialistes de la génétique des populations, sociologues – montrent combien une approche pluridisciplinaire est nécessaire à l'explication du phénomène du patronyme. En effet, l'informatisation récente de divers registres de noms de famille a permis le développement de nouvelles méthodes d'analyse, dérivées de la démographie historique et de la génétique des populations. Elles permettent non seulement de décrire l'évolution, au fil des générations, des cercles de mariage, des règles d'alliance et de la consanguinité, mais aussi de quantifier la direction et l'ampleur des migrations entre populations. Fondé sur des exemples concrets, des provinces baltes à la Sardaigne ou l'Atlas marocain, des Flamands de France aux Français du Québec, cet ouvrage offre un état sans équivalent de la question des origines et de l'évolution du patronyme.

15,5 x 24 - 422 pages - 28,00 € - 183,67 FF

Pour trouver et commander nos ouvrages :

LA LIBRAIRIE de CNRS ÉDITIONS, 151 bis, rue Saint-Jacques - 75005 PARIS
Tél. : 01 53 10 05 05 - Télécopie : 01 53 10 05 07 - Mél : librairie@cnrseditions.fr

Site Internet : www.cnrseditions.fr
Frais de port par ouvrage : France : 30 FF - Etranger : 35 FF

Pour plus de renseignements, n'hésitez pas à contacter
le Service clientèle de CNRS ÉDITIONS, 15, rue Malebranche - 75005 Paris
Tél : 01 53 10 27 07/09 - Télécopie : 01 53 10 27 27
Mél : cnrseditions@cnrseditions.fr

BULLETIN D'ABONNEMENT ET DE COMMANDE

NOM ....

ORGANISME ....

Prénom..

Adresse ....

Code Postal .... Ville .... Pays......................

❒ Souscris un abonnement à 2 numéros
2002 : nos 42 et 43
23 € + port 6 € 29 €

❒ Souscris un abonnement à 4 numéros
2002 : nos 42 et 43
2003 : nos 44 et 45
43 € + port 12 € 55 €

❒ Souhaite recevoir le(s) numéro(s) suivant(s) :

Prix au numéro :
– Jusqu'au no 31 : 10 € + port 3 € 13 €
– À partir du no 32 : 15 € + port 3 € 18 €

Règlement par chèque bancaire ou postal à l'odre de :
Régisseur de Recettes PUV-Paris 8/MED
(CCP Paris 9 150 59 K)

Règlement par carte bancaire (Carte bleue, Visa, Eurocard)

Bulletin à retourner à :
PUV-Revues
Université Paris VIII
2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
France

Revue composée
par Catherine AIME, Sarl CLBA,
pour l'atelier des
Presses Universitaires de Vincennes

IMPRESSION, BROCHAGE
IMPRIMERIE CHIRAT
42540 ST-JUST-LA-PENDUE
MARS 2002

IMPRIMÉ EN FRANCE

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :

Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv@univ-paris8.fr
Web : http://www.puv-univ-paris8.org

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :

AFPU-Diffusion – C/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

Numéros disponibles

La rouelle et la croix

Coordonné par :
Dominique IOGNA-PRAT
Danièle SANSY

NUMERO 41 • AUTOMNE 2001

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES

ISSN 0751-2708
ISBN 2-84292-115-1

PRIX : 15 €

9 782842 921156